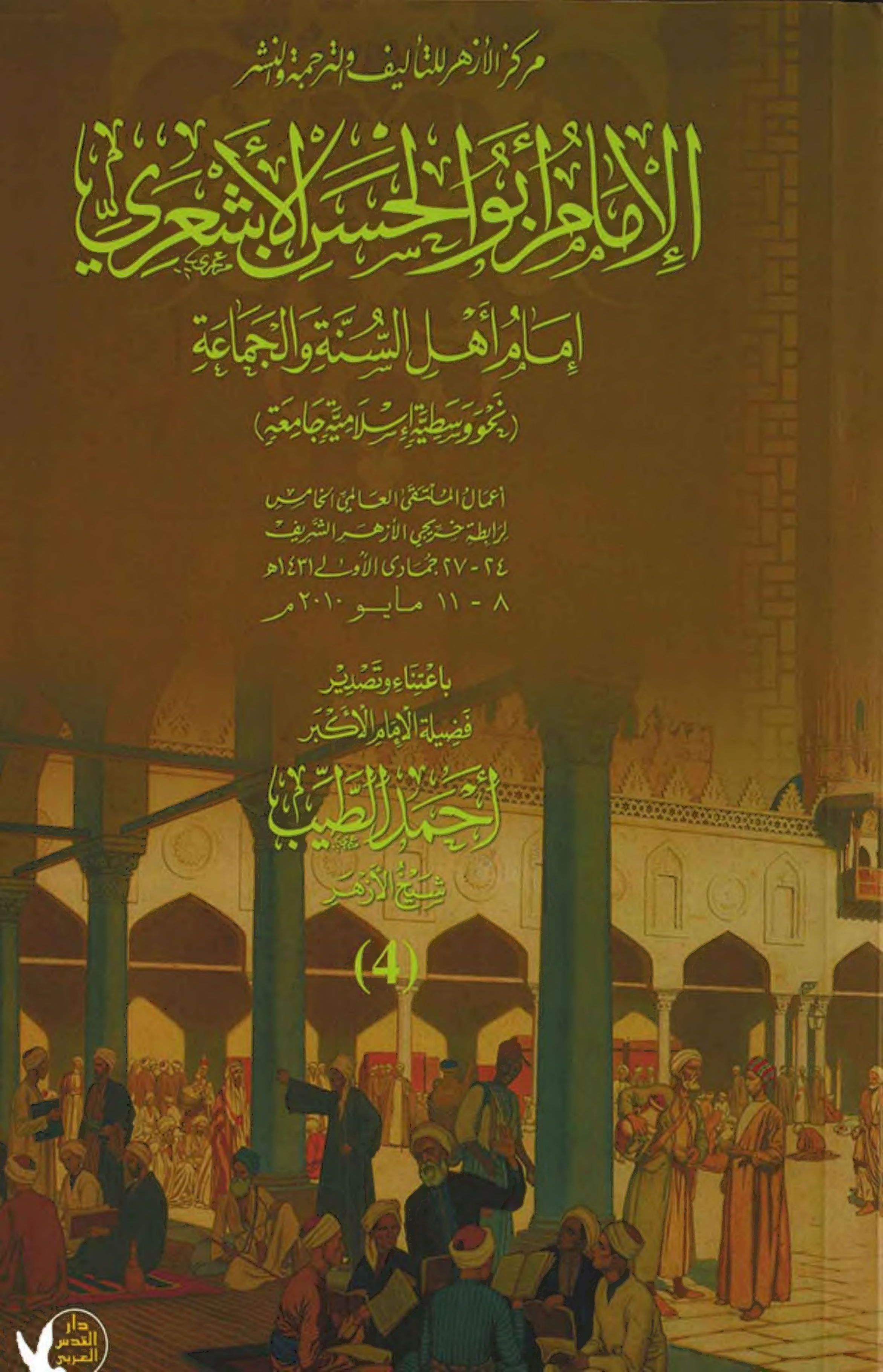

مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر
الإمام أبو الحسن الأشعري
إمام أهل السنة والجماعة
(نحو وسطية إسلامية جامعة)
أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م
باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر
أحمد الطيب
شيخ الأزهر
(4)
دار القدس العربي


الإمام أبو الحسن الأشعري
إمام أهل السنة والجماعة
(نحو وسطية إسلامية جامعة)



مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر



الإمام أبو الحسن الأشعري

إمام أهل السنة والجماعة

(نحو وسطية إسلامية جامعة)

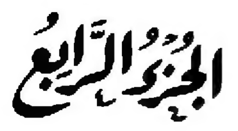
أعمال الملتقى العالمي الخامس
لرابطة خريجي الأزهر الشريف
٢٤ - ٢٧ جمادى الأولى ١٤٣١هـ
٨ - ١١ مايو ٢٠١٠م

باعتناء وتصدير
فضيلة الإمام الأكبر

أحمد الطيب

شيخ الأزهر





الجزء الرابع



دار القدس العربي، القاهرة

البريد الإلكتروني:
dqa2013@gmail.com
dqa2014@yahoo.com
dqa2014@hotmail.com

هاتف: 25932057 202+
فاكس: 25929153 202+



مركز الأزهر للتأليف والترجمة والنشر (مَاتِن) القاهرة
Al-Azhar Center for Authoring, Translation and Publishing
البريد الإلكتروني:
matn972@gmail.com
matn972@hotmail.com

فهرست الهيئة المصريَّة العامَّة
لدار الكُتُب والوثائق القوميَّة:
أبو الحسَن الأشعريّ إمامُ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ (نَحوَ وسطيَّةٍ إسلاميَّةٍ جامعةٍ)،
تصدير: أحمد الطيِّب شيخ الأزهر الشَّريف.
ط -1 القاهرة: دار القدس العربي،
1434هـ/ 2014م.
ص؛ 17 × 24 سم.
عددُ صفحات الجزء الرابع: 624
1 - الفكر الإسلامي 2 - علم الكلام
3 - التَّراجم والسِّيَر 4 - العنوان

رقم الإيداع: 2013/22295
الترقيم الدولي: 978-977-85061-8-1

الطبعة الأولى
1434هـ/ 2014م.

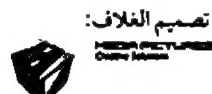
ساهمت في طباعة هذا الكتاب:



الرابطة العالمية لخريجي الأزهر الشريف
هاتف: 20224052767+
فاكس: 20224052737+
الموقع الإلكتروني: www.waag-azhar.org
البريد الإلكتروني: info@waag-azhar.org

صورة الغلاف الخارجي والداخلي هما
بريشة المستشرق الروسي (Ivan Bilibin)
إيفان بلبين (1876- 1942م)

تصميم الغلاف:



وائل حسن
ميديا بيتشكرز للدعاية والإعلان
هاتف: 25745725 202+
البريد الإلكتروني:
info@mediapictures-eg.com

الصَّفُّ الطِّباعِيُّ والمراجَعةُ: الأساتذة:
ياسِر العُرَيْنيّ، وناصر محمد يحيى، ومصطفى عفَّان.

(رِيعُ الكِتابِ مُخصَّصٌ لطباعةِ كُتُبِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ)

الفهرس الإجمالي لموضوعات الجزء الرابع

المِحْوَرُ الجَامِعُ

أصول التفسير عند الإمام الأشعري من خلال
كتابه «الإبانة عن أصول الديانة»

أحمد حسن فرحات

إنَّ الحمدَ لله ، نَحْمَدُه ونَستَعِينُه ونَستَغْفِرُه ، ونعوذُ بالله مِن شُرورِ أنفُسِنَا وسيِّئاتِ أعْمَالِنَا . مَنْ يَهْدِ الله فَهُو المُهْتَدِ ، ومَنْ يُضْلِل فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وليًّا مُرْشِدًا وبَعْد :

أشَارَ الإمَام الأشْعَرِيُّ في مُقَدِّمَة كِتَابِهِ « الإبَانَة » إلى المَصَادِر المُعْتَمَدَة لَدَيْهِ والتي يَنْطَلِقُ مِنْهَا في بِنَاء اعْتِقَادِه الذي انتهى إليه فَقَال :

« قَوْلُنَا الذي نَقُولُ به ، ودِيَانَتُنا التي نَدِينُ بها ، التَّمَسُّك بِكِتَابِ الله رَبِّنَا ـ عزَّ وجَلَّ ـ وبسُنَّةِ نَبِيِّنَا محمَّد ﷺ ، وما رُوِيَ عن السَّادة الصَّحابة والتَّابِعِين وأئمَّةِ الحَدِيثِ ، ونحن بذلك مُعْتَصِمُون » .

ثمّ يخصُّ بالذِّكرِ مِن أئمَّة الحَدِيث : الإمَامَ أحمَد بن حَنْبَل ، نَظرًا لِمواقِفِهِ التَّارِيخيَّة المَشْهُودَة في ثَباتِهِ على الحَقِّ ، ووقُوفِهِ في وجه الفِتْنَة ، التي أثَارَهَا أهلُ البِدَع والزَّيغ فيُعْلِن أنَّه يقول بقَولِهِ ويَمْضِي على طَرِيقِهِ فيقول :

«... وبما كان يقولُ به أبو عبد الله أحمد بن محمَّد بن حَنْبَل ـ نَضَّر الله وجْهَهُ ، ورَفعَ درجتَهُ وأجزلَ مَثُوبتَهُ ـ قائلُونَ ، ولِما خَالَفَ قولَه مُخالِفُون ؛ لأنَّهُ الإمَام الفَاضِل ، والرَّئيس الكَامِل ، الذي أبَان الله به الحقَّ ، ودفَعَ به الضَّلال ، وأوْضَحَ به المِنْهَاج ، وقَمَع به بِدَعَ المُبْتَدِعِين ، وزَيْغ

الزَّائِغِين، وشَكَّ الشَّاكِّين، فَرحمَةُ الله عليه مِن إمَامٍ مُقَدَّمٍ، وجَليلٍ مُعَظَّمٍ، وكَبيرٍ مُفهم».

ولـمَّا كانت مُعظَمُ المذاهِب والفِرَق المُنتَسِبَة إلى الإسلام، تَدَّعي أنَّها تَتَمَسَّكُ بالقُرآنِ والسُّنَّة، وأنَّها تعتمدُ عليهمَا فيما ذهبَتْ إليه من أقوال، وما انتهَتْ إليه من اعْتِقَادات، ـ إلا أنَّها تختلفُ في طَريقَة فَهمِهَا للنُّصُوصِ القُرآنِيَّة والحَدِيثيَّة ـ كان لا بُدَّ لنا من اسْتِنْبَاط أُصولِ التَّفسير التي اعتمدَ عليها الإمام الأشْعَريُّ في كتابه «الإبَانَة» من خِلال دِراسة أُنمُوذَجٍ لما جاء في هذا الكتاب ـ وهو يُمثِّل الفَصْل الأول المُتَّصِل برُؤيَة الله يومَ القيامة.

تفسيرُ القرآن بالقرآن:

يعتمدُ الإمام الأشْعَريُّ في كتابِ «الإبَانَة» بالدَّرجة الأولى على الاستِدلالِ بالقُرآن الكريم. وهو يحرصُ أنْ يكُون فهمُهُ للنَّصِّ القُرآنيِّ من خلال ما دلَّت عليه نُصوصٌ قُرآنيَّة أُخَر ـ وهو ما عُرِف عند عُلَماء القُرآن: بتفسيرِ القرآنِ بالقرآن، وهو أعلى مراتب التفسير؛ لأنَّه تفسير صاحب الكلام لكلامِهِ.

يبدأ الإمامُ الأشْعَريُّ كَلامَهُ في حديثه عن رُؤيَة الله يوم القيامة قائلًا:

قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢] يَعْني مُشْرِقَة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] يعني رَائيَة.

ويَستدِل على صِحَّة مَعنى «رَائيَةٌ» ـ الذي فسَّرَ به كلمته «نَاظِرَةٌ» باستِعرَاضِ المَعَاني المُتعدِّدة لـ «النَّظر» ـ في العربيَّة ـ والتي سنُؤخِّر الحديث عنها تحتَ عُنوان «تَفْسيرُ القرآن بالعربيَّة».

ثُمَّ يَلجَأ الإمام الأشْعَريُّ للاستدلال على رُؤيَة الله يومَ القيامة إلى دليلٍ قُرآنيٍّ آخَر قائلًا:

ودليلٌ آخَر : ومما يدلُّ على أنَّ الله تعالى يُرى بالأبصارِ قَوْلُ مُوسَى ﷺ : ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف : ١٤٣] .

ولـمَّا كان وجهُ الاستِدلال بهذه الآيَة ، ليسَ بالوُضُوحِ الظَّاهِر ؛ لأنَّهُ يَحتاجُ إلى مزيدِ تَأمُّلٍ وتفكُّر ، نرى الإمامَ الأشْعَريَّ يحرِصُ على بيان وَجْه الاستدلال فيها فيقولُ :

« ولا يجُوزُ أنْ يكون موسى ـ صلَواتُ الله عليه وسلامُه ـ وقد ألبسَهُ الله جِلْبَابَ النَّبيينَ ، وعَصَمَهُ بما عَصم به المُرْسَلين ـ قد سَأَلَ رَبَّهُ ما يَستَحِيلُ عليه ، فإذا لم يَجُز ذَلِكَ عَلى مُوسَى ﷺ ، عَلِمنَا أنَّه لم يسأل ربَّه مُستَحيلًا ، وأنَّ الرُّؤيَة جَائِزَةٌ عَلى ربِّنا تعالى » .

ولـمَّا كان يَلزَم من التَّسليم بتلكَ الحقيقة المُستفادَة من الآيَة ؛ إقامة الحُجَّة على المُعْتزِلة ، كان لا بُدَّ له من التَّصرِيح بذلكَ قَائِلًا :

« ولَو كانت الرُّؤية مستحِيلَة على رَبِّنا تعالى ـ كما زعمَتِ المعتزِلة ـ ولم يَعْلَم ذلك موسى ﷺ ، وعَلِمُوهُ هُم لكانوا ـ عَلى قَوْلِهِم ـ أعلَمُ بالله من موسى ﷺ ، وهذا ممَّا لا يَدَّعِيهِ مُسْلمٌ » .

وبَعْد أنْ أتمَّ الاستدلالَ بالجزء الأوَّل من الآية السَّابقة ، مُبيِّنًا وجهَ الاحتجاج بها ، يَنتَقِلُ إلى الجزء الثاني منها قائلًا :

« ودَليلٌ آخر : ممَّا يدلُّ على جوازِ رؤيةِ الله تعالى بالأبصَار قَولُهُ تَعَالى لموسى ﷺ : ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف : ١٤٣] » .

ويُبيِّن وجهَ الاستدلال بهذا الجزء من الآية قائلًا :

« فلمَّا كان الله تعالى قَادرًا على أنْ يجعَل الجبل مُستَقرًّا ؛ كان قَادرًا على الأمر الذي لو فَعلهُ لرآه موسى ﷺ . فدَلَّ ذلك على أنَّ الله تعالى قادرٌ أنْ يُري عبادَهُ نَفسَهُ ، وأنَّهُ جائِز رُؤيتَهُ » .

ثمَّ يتصوَّر مُعترضًا يَفْتَرِض تَفْسيرًا آخَر للآية، وأنَّ المَقْصُودَ بها تَبْعيد الرُّؤية، فيذكر تفسيره، ويردُّ عليه:

«فإن قال قائلٌ: فَلِم قُلْتُم إنَّ قولَ الله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] تَبْعِيدٌ للرُّؤية؟ قيل له: لَو أَرَادَ الله - عزَّ وجَلَّ - تَبْعِيدَ الرُّؤية، لَقَرَنَ الكلام بما يستحيلُ وُقوعُه، ولم يَقْرِنهُ بما يجوزُ وُقُوعهُ، فَلمَّا قَرَنَهُ باستقرار الجبل وذلك أمرٌ مَقدورٌ لله - سُبحانهُ وتعالى - دَلَّ ذلك على أنَّه جَائزٌ أنْ يُرَى الله تَعَالى.

ثُمَّ يستدلُّ لفهمه بأسَاليبَ العربِ في كَلامِهَا، مُستشهدًا بقول الخَنْسَاءِ حيثُ يقول:

«ألا تَرى أنَّ الخَنْسَاءَ لمَّا أرادت تَبْعيدَ صُلْحهَا، لِمَن كان حَرْبًا لأخِيهَا قَرَنَت الكلام بأمْرٍ مستحيل فقالَت:

وَلا أُصَالِحُ قَوْمًا كُنْتَ حَرْبَهُمُ ... حَتَّى تَعُودَ بَيَاضًا حَلْكَةُ القَارِي[1]

---

(١) وفي الديوان:

ولا أُسالِمُ قوْماً كنتَ حَرْبَهُمُ ... حتى تعودَ بياضًا جؤنةُ القار

وقد جاء قبلها:

يا عينُ فِيضي بدَمْعٍ منكِ مِغْزارِ ... وابكي لصخرٍ بدمعٍ منكِ مدرارِ
إنّي أرقتُ فبتُّ الليلَ ساهرةً ... كأنّما كحلتْ عيني بعوّارِ
أرعى النُّجومَ وما كُلِّفتُ رعيتها ... وتارَةً أتغشّى فضلَ أطْماري
وقَدْ سَمِعْتُ فلمْ أبْهَجْ به خبراً ... مخبّراً قامَ يَنْمِي رَجْعَ أخبارِ
قالَ ابنُ أمّكِ ثاوٍ بالضَّريحِ وقدْ ... سوُّوا عليه بألواحٍ وأحجارِ
فاذهبْ فلا يبعدنكَ اللهُ منْ رجلٍ ... منّاعِ ضيمٍ وطلّابٍ بأوتارِ
قدْ كنتَ تحملُ قلباً غيرَ مهتضمٍ ... مركّباً في نصابٍ غيرِ خوّارِ
مثلَ السّنانِ تُضيءُ اللّيلَ صورَتُهُ ... جلدُ المريرةِ حرٌّ وابنُ أحرارِ
أبكي فتى الحيِّ نالتهُ منيّتهُ ... وكلُّ نفسٍ إلى وقتٍ ومقدارِ
وسوْفَ أبكيكَ ما ناحتْ مُطَوَّقةٌ ... وما أضاءتْ نجومُ الليلِ للسّاري

والله تعالى إنَّما خاطبَ العربَ بلُغتِهَا، وما نَجدُهُ مفهومًا في كَلامِهَا ومعقولًا في خطابهَا. فَلَمَّا قَرَن الرؤية بأمرٍ مَقْدُورٍ جائز، عَلِمْنَا أنَّ رؤية الله بالأبصار جائزةٌ غير مستحيلة».

وبعد أنْ ينتهي مِن بيان وجه الاستدلال بالآيَة السَّابقة بجُزئيِّها، ينتقلُ إلى عدد من الآيات التي تُؤيِّد ما انتهى إليه من جوازِ الرؤية، مبينًا المُرادَ مِنْهَا، اعتمادًا على ما قالَهُ أهلُ التَّأويلِ، وذلك بغَاية الإيجَازِ قَائلًا:

دَليلٌ آخر: قال الله عزَّ وجَلَّ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، قَالَ أهل التَّأويل: النَّظرُ إلى الله عزَّ وجَلَّ، ولـم يُنعمِ الله تعالى على أهل الجنة بأفضل من نظرهِم إليه ورُؤْيَتِهِم له.

وقال تعالى: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥]، قيلَ: النَّظَر إلى الله عزَّ وجلَّ.

وقال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤]، وإذَا لَقِيَهُ المؤمنونَ رَأوهُ.

وقَال تَعَالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، فحَجَبَهُم عَن رؤيَتِهِ. ولا يُحجَبُ عنها المؤمنون.

ونُلاحظ فيـمَا سبق، قوَّةَ الاستِنْباط، والقُدرةَ على الاحتجاج، وإلزَامَ الآخَرينَ ما يترتب على أقوالهم من مُحالاتٍ أو مُسَلَّماتٍ، كُلُّ ذلك بأسلوبٍ ريَاضيٍّ جَزْل، وعبارة مُشرِقَة ناصعة، تَعتمِدُ الجَزم والتَّحديد، بعيدًا عن الحَشْو والتَّعقِيد.

تَسَاؤلٌ وإجَابَات مُحتمَلة:

ولكي يَسُدَّ جميعَ المنافِذ أمام المُنكِرين للرُّؤية، يتصوَّرُ تَساؤلًا يمكن أن

يَلجَئُوا إليه، وإجاباتٍ مُحتَمَلةً يمكن أن يُجابُوا بها، وذلك في بيان معنى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام١٠٣].

« فَإِنْ قالَ قائلٌ: فما معنى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؟

قِيل لَهُ: يُحتمَل أنْ يكون لا تُدْرِكهُ في الدُّنيا، وتُدْرِكهُ في الآخِرَة؛ لأنَّ رؤية الله تعالى أفضلُ اللذَّاتِ، وأفضلُ اللذَّات تكونُ في أفضل الدَّارين.

ويُحتمَل أنْ يكونَ الله تعالى أرادَ بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يَعْني: لا تُدْرِكهُ أبْصَارُ الكافرين المُكَذِّبين، وذلك أنَّ كتابَ الله يُصدِّق بَعْضُهُ بَعْضًا، فلمَّا قال في آية: إنَّ الوجُوه تَنْظُر إليه يوم القيامة، وقال في آية أخرَى: إنَّ الأبْصَار لا تُدْرِكهُ، عَلِمْنَا أنَّه إنَّما أرَادَ أنَّ أبْصَارَ الكَافِرينَ لا تُدْرِكهُ.

مَسألَة والجَواب عَنْهَا:

فإنْ قَال قَائِل: قَد استَكْبَر الله تَعَالى سُؤال السَّائِلينَ لَهُ أن يُرى بالأبْصَار، فَقَالَ: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء من الآية: ١٥٣].

فَيُقَالُ لهُم: إنَّ بَني إسْرائِيل سَألوا رُؤيَة الله - عزَّ وجَلَّ - على طَريق الإنْكَار، لنبوّة مُوسَى ﷺ، وتَرْك الإيمَانِ بِهِ حَتَّى يَروا الله؛ لأنَّهُم قَالُوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾. فلما سَألُوه الرُّؤيَة عَلى طَريق تَرْكِ الإيمَان، بمُوسَى ﷺ حتَّى يُرِيَهُمُ الله نَفْسَهُ؛ اسْتَعْظَمَ الله سُؤالَهُم مِن غَير أنْ تكُون الرُّؤيَة مُستَحِيلَة عليهم، كَمَا اسْتَعْظَم سُؤال أهْل الكِتَاب أنْ يُنْزِل عليهم كتَابًا مِن السَّمَاء مِن غَير أنْ يكُون ذَلِك مُسْتَحِيلًا، ولكِن لأنَّهُم أبَوا أنْ يُؤمِنُوا بنَبيِّ الله حَتَّى يُنْزِل عليهم مِنَ السَّمَاء كِتَابًا ».

وهكذا نَرى طَريقَتَهُ في تَصَوُّر التَّسَاؤلاتِ التي يُمْكِن أنْ تُثَار، وتَصَوُّره للإجَابَاتِ المُتَعَدِّدَة التي يُمْكِن أنْ تَكُون مُحْتَمِلَة.

غَير أنَّنَا نُلاحِظ أيضًا أنَّه لَم يَتَطَرَّق إلى أنَّ لَفْظ «الإدْرَاك» رُبَّمَا يكُون بمعنَى «الإحَاطَة».

وفي ذَلِكَ يقُولُ مَكي بن أبي طَالِب: فأمَّا قَولُهُ تَعَالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾: فمعنَاهُ: لا تُحيطُ بِهِ. ومَنْ قَالَ إنَّ مَعْنَاهُ: لا تَرَاهُ. فَقَد غَلِطَ؛ لأنَّهُ يَلْزَم أنْ يَكُون معنى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ﴾: إذَا رَآه. وذَلِكَ مُحَالٌ. إنَّمَا مَعْنَاهُ: إذَا أحَاطَ بِهِ.

وكذلك يَلْزَمُهُ أنْ يكُون مَعْنى: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾: إنَّا لمرئيُّون. ولم يخَافُوا أنْ يَرَاهُم قَومُ فِرعَون إنَّما خَافُوا أنْ يُحيطُوا بهم. فالمعْنَى: إنَّا لمُحَاطٌ بنَا.

وكذلك يَلْزَمُهُم أنْ يكُونَ مَعْنى: ﴿لَّا تَخَـٰفُ دَرَكًا﴾: لاتَخَافُ رُؤيَة. وهَذَا محَال، لم يُؤَمِّنْهُ الله مِن رُؤيَة آل فِرْعَون. إنَّما أمَّنَهُ مِن إحَاطَتِهِم بِهِ وبمَن مَعَهُ، واسْتِعْلائِهِم عليهم. فَالمَعْنى في الآيَة: لا تحيطُ به الأبْصَار في الدُّنيَا ولا في الآخِرَة. ومعنى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾: أي: لَنْ تَراني في الدُّنيَا. فالإحَاطَة مَنْفيَّة. والرُّؤيَة في الآخِرَة غَير مَنْفِيَّة ....».

كذلك نُلاحِظ استدلاله بأقْوَال أهْل التَّأويل عُمُومًا، دُون أنْ يَذْكُر أحدًا منهُم. كمَا نُلاحِظ عَدَم إشَارَتِهِ إلى أيِّ كِتَاب مِن كُتُب التَّفْسير. وهذا يدلُّ على أنَّه كَان يكتُب ممَّا تَرَسَّخ في ذِهْنِهِ، نَتيجَة قِراءَاتِهِ الكَثِيرَة.

تَفسيرُ القُرآن بالحَديثِ النَّبويّ:

وكما كَانَ الإمَامُ الأشْعَريّ يَعْتَمِدُ تَفْسير القُرآن بالقُرآن أصْلًا مِن أُصُول التَّفْسيرِ. فكذلك هُو يَعْتَمِدُ تَفْسير القُرآن بالحَديثِ النَّبويّ

الأصْل الثَّاني ، ومِن ثمّ نَجِدهُ بَعْد أنْ يَسْتَوفي الاسْتدلال بالقُرآن ، يَلْجَأ إلى الاسْتدلال بالأحَادِيثِ النّبويَّة . وفي ذَلِكَ يقُولُ : « وممَّا يدلُّ عَلى إثْبَاتِ رُؤيَة الله تَعَالى بالأبْصَار :

رِوَايَةُ الجَماعَاتِ مِن الجِهَاتِ المُخْتَلِفَة عَن رَسُول الله ﷺ أنَّه قَال : « تَرونَ رَبَّكُم كَمَا تَرونَ القَمَرَ لَيْلَةَ البَدْر ، لا تضَارُّونَ في رُؤيَتِهِ »[1] . والرُّؤيَة ـ إذَا أُطْلِقَت إطْلاقًا ، ومُثِّلَت برؤيَة العَيَان ـ لَم يكُن مَعْنَاهَا : إلَّا رُؤيَة العيَانِ .

ورُوِيَتْ الرِّوايَة عَن رَسُول الله ﷺ مِن طُرُق مُخْتَلِفَة عَديدَة ، عِدَّة رُوَاتِهَا أكْثَر مِن عِدَّة خَبَر الرَّجْم ، ومِن عِدَّة مَن رَوى أنَّ النّبيّ ﷺ قَالَ : « لا وصيّة لوَارِث » . ومِن عِدَّة رُوَاة المَسْح عَلى الخُفَّيْنِ . ومِنْ عِدَّةِ رُوَاةِ قَول رسول الله ﷺ : « لا تُنْكَح المَرأة عَلى عَمَّتِهَا ولا خَالَتِهَا » .

وبَعد هَذه الإشَارَات إلى كَثْرَة رُوَاةِ الحَديث ، والذي أخَذَ بِهِ المُعْتَزِلَة ، مُرَتِّبينَ عليه أحْكَامًا شَرعيّة ، يُلزمهُم أنْ يَأخُذُوا بمِثْل تِلْك الأحْكَام بالرُّؤيَة ، فيقُولُ :

« وإذَا كَانَ الرَّجْمُ ومَا ذَكَرْنَاهُ ، سُننًا عند المُعْتَزِلَة كَانَت الرُّؤيَة أوْلى أنْ تكُون سُنَّة ؛ لكَثْرَة رُوَاتِهَا ونَقَلَتُهَا ، كذَا يَروِيهَا خَلَفٌ عَن سَلَف » .

ونُلاحِظ هُنَا اسْتدلالَهُ بالحَديثِ النّبويِّ ، الذي لَم يَذْكُر سَنَدَهُ صَرِيحًا ، وإنَّما يقُولُ بأنَّ عَدَد رُواتِهُ أكْبَر مِن عَدَدِ رُوَاةِ بعض الأحَادِيث التي يَأخُذ بهَا المُعْتَزِلَة ، اسْتدلالًا على كَوْن مَا دَلَّت عليه مِن أحْكَام سُنَّة عندَهُم . وبناءً

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ١: ١٣، والنسائي في السنن الكبرى ١: ١٠٠، والطبراني في المعجم الكبير ٢: ٢٩٥، وابن ماجه في سننه ٢: ١٣٥٩. وقال ابن القيم في تهذيب سنن أبي داود ٢: ٤١٣: « وَالأحَادِيث الّتي رُوِيَتْ عَنِ النَّبِيّ ﷺ : « إنَّكُم تَرَوْنَ رَبّكُمْ » صَحِيحَة ، وَأسَانِيدهَا غَير مَدْفُوعَة » .

عَلى ذَلِكَ يَلْزَمهُم أنْ تكُون رُؤيَة الله التي ثَبَتَت بهَذَا الحَديثِ سُنَّة عِنْدَهُم .

ثُمّ يَنتَقِلُ إلى حَديثٍ آخَر ربَّما يَحْتَجُّ بِهِ بَعضُهُم عَلى عَدَم الرُّؤيَة ، وهو قَولُ النَّبيّ ﷺ ، لمن سَألَهُ : «هَل رَأيت رَبَّك ؟ فَقَال : «نُورٌ أنَّى أرَاهُ» .

حَيثُ يقُولُ الأشْعَريُّ مُبيِّنًا عَدَم صِحَّة الاستدلال ، عَلى عَدَم الرُّؤيَة في الآخِرَة : «والحَديث : «أنَّى أرَاهُ»[(١)] : لا حُجَّةَ فيه ؛ لأنَّه عندَمَا سَأل سَائل النَّبي ﷺ ، عن رُؤيَة الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ في الدُّنيَا ، وقَال لَهُ : هَل رَأيتَ ربَّكَ ؟ فَقَال : «نُورٌ أنَّى أرَاهُ ؟» لأنَّ العَيْن لا تُدرِك في الدُّنيَا الأنْوَار المَخْلُوقَة عَلى حَقَائِقِهَا ؛ لأنَّ الإنْسَان لَو حَدَّق يَنظُر إلى عين الشَّمسِ ، فَأدَامَ النَّظَر إلى عَينهَا لذَهَب أكثَر نُور بَصَرِهِ .

فإذَا كَانَ الله سُبحَانَهُ حَكَمَ في الدُّنيَا ، بأنْ لا تقُوم العَين بالنَّظَر إلى عَين الشَّمْس ، فأحْرَى أنْ لا يُثْبِت البَصَر للنَّظَر إلى الله تَعَالى في الدُّنيَا ، إلا أنْ يُقويه الله تَعَالى . فَرُؤيَة الله تَعَالى في الدُّنْيَا قَد اخْتُلِفَ فيهَا .

ويُلاحَظ هنَا التَّعليل العَقْليّ لعَدَم إمْكَان الرُّؤيَة في الدُّنيَا .

إجمَاعُ الصَّحَابَةِ :

وقَد رُوِيَ عَن أصْحَابِ رَسُول الله ﷺ أنَّ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ تَرَاهُ العُيون في الآخِرَة ، ومَا رُوِيَ عَن أحَد منهُم أنَّ الله ـ تَعَالى ـ لا تَرَاهُ العُيون في الآخِرَة ، فَلمَّا كَانُوا عَلى هذا مُجْتَمِعِينَ ، وبِهِ قَائِلينَ ، وإنْ كَانُوا في رُؤيَتِهِ تَعَالى في الدُّنيَا مُخْتَلِفِينَ ، ثَبَتَت في الآخِرَة إجْمَاعًا ، وإنْ كَانَت في الدُّنيَا مُخْتَلفًا فيهَا ، ونَحنُ إنَّما قَصَدْنَا إلى إثْبَات رُؤيَة الله تَعَالى في الآخِرَة .

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ١: ١٥٩.

عَلى أنَّ هَذه الرِّوَايَة ، عَلى المُعْتَزِلَة لا لهُم ؛ لأنَّهُم يُنْكِرُونَ أنَّ الله نُورٌ في الحَقيقَة ، فَإذَا احْتَجُّوا بخَبرٍ هُم لَهُ تَارِكُونَ ، وعَنْهُ مُنْحَرِفُونَ ، كَانُوا مَحْجُوجِينَ .

وهكذا يحْتَجُّ الأشْعَرِيُّ بالأحَادِيثِ ، مُتعَمِّقًا في تَحْليلِهَا وفَهْمِهَا ، مُقَلِّبًا النَّظَر فيهَا عَلى وجُوهِهَا المُخْتَلِفَة ، مُبَيِّنًا المَعَاني التي يحتَجُّ بهَا ، مِنَ المَعَاني التي لا تَصْلُح للاحْتِجَاج .

تَفْسيرُ القُرآن بالعَربيَّة :

وكمَا يُفَسِّر الأشْعَرِيُّ القُرآن بالقُرآن ، ويُفَسِّر القُرآن بالحَديثِ النَّبويِّ ، وبالمَأْثور عَن الصَّحَابَة ، والتَّابِعينَ . كذلكَ هُو يَعْتَمِدُ عَلى العَربيَّة في الاسْتدلالِ والاحْتِجَاجِ . وفي ذَلِكَ يقُول :

« قال الله تَعَالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [القيامة : ٢٢] ، يعني مُشْرِقَة . ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة : ٢٣] ، يعني رَائِيَة ، ولَيس يخْلُو النَّظَر مِن وجُوه نحن ذَاكِروهَا :

إمَّا أنْ يكُون الله سُبْحَانَهُ عَنى نَظَر الاعْتِبَار ، كقولِهِ تَعَالى : ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية : ١٧] .

أو يكُون عَنى نَظَر الانْتِظَار ، كقوله تعالى : ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [يس : ٤٩] .

أو يكُون عَنى نَظَر التَّعطُّفِ ، كقولِهِ تَعَالى : ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران : ٧٧] .

أو يكُون عَنَى نَظَر الرُّؤيَة .

فَلا يجُوزُ أنْ يكُون الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ عَنى نَظَر التَّفكُّرِ والاعْتِبَار ـ ؛ لأنَّ الآخِرَة لَيْسَت بدَار اعْتِبَار .

ولا يجوزُ أن يكُون عَنَى نَظَر الانْتِظَار؛ لأنَّ النَّظَر إذَا ذُكِرَ مَع ذِكْر الوَجْه، فَمَعْنَاهُ نَظَر العَيْنَيْنِ اللتَيْنِ في الوَجْه. كَمَا إذَا ذَكَر أهْل اللسَان نَظَر القَلْب فَقَالُوا: «انْظُر في هذا الأمْر بِقَلْبِكَ»، لم يكُن مَعْنَاهُ نَظَر العَيْنَيْنِ.

وكذلك إذَا ذُكِرَ النَّظَر مَع الوَجْه، لَم يكُن مَعْنَاهُ نَظَر الانْتِظَار؛ الذي يكُون للقَلْب، وأيضًا فإنَّ نَظَر الانْتِظَار لا يكُون في الجَنَّة؛ لأنَّ الانْتِظَار مَعَهُ تَنْغِيصٌ وَتَكْدِيرٌ، وأهْل الجَنَّة في مَا لا عَينٌ رَأت ولا أُذنٌ سَمِعَت مِن العَيْش السَّليم والنَّعيم المُقِيم.

وإذَا كَانَ هذا هكذا، لَم يجز أنْ يكُونُوا مُنتَظِرِينَ؛ لأنَّهم كُلَّمَا خَطَر ببَالِهِم شَيءٌ أتُوا به مع خُطُورِهِ ببَالِهِم.

غير أنَّ قول الأشْعَرِيّ: «وأيضًا فإنَّ نَظَر الانْتِظَار لا يكُون في الجنَّة؛ لأنَّ الانْتِظَار مَعَه تَنْغِيصٌ وتَكْديرٌ، وأهْل الجَنَّة في مَا لا عينٌ رَأت ولا أُذنٌ سَمِعَت مِنَ العَيْشِ السَّليمِ والنَّعيمِ المُقيم»[1].

هذا الكَلام مِنَ الأشْعَرِيّ - هنَا - غير مُسَلَّم. وفيه نَظَر: ذَلِكَ أنَّ الحَديث - هنَا - يُمْكِن أنْ يكُون في المَوْقِف، وقَبل دخُول الجنَّة، وذَلِكَ بدَلالَةِ مَا بَعْدَهَا، وهو قَولُهُ تَعَالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤، ٢٥]؛ فوجُوهُ الكَافِرِينَ بَاسِرَة؛ لأنَّهَا تَنْتَظِر أن يُفْعَل بهَا فَاقِرَة - وهذَا قَبْل دُخُول النَّار -. ووجُوهُ المُؤمنينَ نَاضِرَة - وهي تَنْظُر إلى ربِّها، وتَنْتَظِر ثَوَابَهُ وعَطَايَاهُ - وهَذَا قَبْل دُخُولِ الجَنَّة.

ونعُودُ بعد ذَلِكَ لمُتَابَعَة كَلام الأشْعَرِيِّ الّذي يقولُ: «وإذَا كَانَ ذَلِكَ كذلك فَلا يجوزُ أنْ يكُون الله - عزَّ وجَلَّ - أرَادَ نَظَر التَّعطُّفِ؛ لأنَّ الخَلْق لا

(١) الأشعري: الإبانة، بيروت - دار النفائس ٢٠١٠م، ٤٦.

يجوزُ أنْ يتعطَّفُوا على خالِقِهم ، وإذا فَسدَت الأقْسام الثَّلاثَة ، صحَّ القِسْمُ الرَّابع مِن أقْسَام النَّظَر . وهو أنَّ معنى قَولهُ : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ : أنَّهَا رَائِيَة ترَى ربَّها عزَّ وجَلَّ »[1] .

ونُلاحِظ ـ هُنَا ـ حَصْرَهُ لمَعَاني « الانْتِظَار » في العَربيَّة ، واسْتِشْهَادَه على تِلْكَ المَعَاني بالآيَاتِ القُرآنيَّة ، وبَيَانَه للمَعَاني الصَّحيحَة التي تَدلُّ عليها تِلْكَ الآيَات ، ونَفْيَه للمَعَاني الأُخَر التي لا يُمْكِن أنْ تَصح عليها . مُسْتَدلًّا لما يقُول بأدلَّة عَقْلِيَّة ، ومُعْتَمِدًا على أسَاليب العَربيَّة . ثمَّ يُوظِّف كُلَّ ذَلِكَ في تَرجِيحِ القَوْل الذي ذَهَبَ إلَيه .

أمَّا مَا ذَهَبَتْ إلَيه المُعْتَزِلَة في مَعْنى قَولِهِ تَعَالَى : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وأنَّه مِنْ نَظَر « الانْتِظَار » فَقَد قَال في إبْطَالِهِ :

« وممَّا يُبْطِل قَول المُعْتَزِلَة : ـ أنَّ الله عزَّ وجَلَّ أرَادَ بقولِهِ : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ نَظَر الانْتِظَار ـ أنَّه قَال : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ . ونَظَر الانْتِظَار لا يكُونُ مَقْرُونًا بقَولِهِ : « إلى » ؛ لأنَّهُ لا يجُوزُ عِند العَرَب أنْ يقُولُوا في نَظَر الانْتِظَار : « إلى » . ألا تَرَى أنَّ الله تَعَالى لمَّا قَال : ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [يس : ٤٩] . لم يقُل « إلى » ؛ إذْ كَان مَعْنَاهُ : الانْتِظَار . وقَال ـ عزَّ وجَلَّ ـ مُخْبرًا عن بلقيس : ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل : ٣٧] ، فلمَّا أرَادَت الانْتِظَار لَم تَقُل « إلى » .

وهكذا يَسْتَشْهِد بالآيَاتِ التي وَرَدَ فيهَا لَفْظُ « النَّظَر » ، مُبيِّنًا عَدَم جَوَاز أنْ يَكُون النَّظَر فيهَا بمَعْنى الانْتِظَار ؛ لأنَّ « نَظَر » ـ إذا كَانَت مِن الانْتِظَار ـ عُدِّيت بـ « إلى » . وفي كلِّ تِلْكَ الآيَات لم تُعَدَّ بـ « إلى » .

ثمَّ لا يَنْسى أنْ يَسْتَدل لِذَلِكَ بالشِّعر الجَاهِلي :

(١) المصدر نفسه ٤٦ .

«وقال امرؤ القيس[1]:

فَإِنَّكُمَا إنْ تُنْظِرَانِي سَاعَةً مِنَ الدَّهرِ تَنفعْني لَدى أُمِّ جُندَبِ

فلما أراد الانْتِظَار لم يقل «إلى».

غيرَ أنَّ الأشْعَرِيّ لم يَذْكُر ـ هُنا ـ اسْتدلالًا آخَر للمُعْتَزِلَة: وهُو ادِّعاؤهُم بأنَّ «إلى» إنَّما هِيَ واحِدَة «الآلاء» بمَعنى «النِّعمَة» وعلى هذا فَهِي ـ هُنَا ـ لَيسَت حَرف جَر. وبناءً على ذَلِكَ يكُون مَعنى الآيَة: نِعْمَة ربها مُنْتَظِرَة. وذَلِكَ بغَضِّ النَّظَر عن التَّكَلُّفِ في هذا القَوْل. وضَعْف الاحْتِجَاجِ بهِ.

وبَعد تِلْكَ الجَوْلَة في مَعَاني «الانْتِظَار» يعُودُ لإثْبَاتِ مَعْنى الرُّؤيَة في الآيَة، بعد أنْ بَيَّنَ اسْتبعَاد معنَى الانْتِظَار بنَاء على أسَاليب العَربيَّة، فيقُول:

فلمَّا قَال سُبْحَانَهُ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] عَلِمْنَا أنَّه لم يُرِد الانْتِظَار، وإنَّما أرَادَ نَظَر الرُّؤيَة.

ثمَّ يَلْجأ إلى قَرَائِن أُخَر في الآيَاتِ تُؤكِّد صِحَّة المَعْنَى الَّذي انْتَهى إليه فيقولُ: «ولمَّا قَرَنَ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ النَّظَر بذِكْر «الوَجْه»؛ أرَادَ نَظَر العَيْنَيْنِ اللَّتَيْن في الوَجْه، كما قَالَ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ [البقرة: ١٤٤]، فَذَكَرَ الوَجْه، وإنَّما أرَادَ تَقَلُّب عَيْنَيهِ نَحو السَّمَاء يَنْظُر نزُول المَلَك عليه.

وهكذا تَظْهَر مَقْدِرَةُ الأشْعَرِيّ الكَلاميَّة، في احْتِجَاجِهِ على خُصُومِهِ بالأدلَّة الاسْتنبَاطيَّة، الجَامِعَة بينَ العَقْل والنَّقْل.

---

(١) خليلي مُرَّا بي على أم جندب نُقَضِّ لُبَانَاتِ الفُؤادِ المُعذَّبِ
ألم ترياني كلما جئتُ طارقًا يُفَدُّونَهُ بالأمَّهَاتِ وبالأبِ
عَقيلَةُ أتْرَابٍ لها، لا دَميمَة وَلا ذَاتُ خَلقٍ إن تأمّلتَ جَأنَبِ
ألا ليتَ شعري كيف حادث وصلها وكيفَ تُرَاعي وُصْلَةَ المُتَغَيِّبِ
أقَامَتْ على مَا بَيْنَنَا مِنْ مَوَدَّةٍ أميمة أم صارت لقول المخببِ

حَمْلُ القُرآن عَلى ظَاهِرِهِ:

ثمَّ يلْجأ الأشْعَريُّ إلى تصوُّرِ احتماليٍّ قد يقُولُه قَائِل مِن المُعْتَزِلَة: «فإنْ قِيلَ: لم قُلْتُم: إنَّ قولَه تَعَالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ إنَّمَا أَرَادَ إلى ثَواب رَبِّها نَاظِرَة؟

ويُجيبُ عَلى ذَلِكَ مُحْتَجًا بأنَّ الأَصْل بَقَاءُ القُرآن عَلى ظَاهِرِهِ. وفي ذَلِكَ يقُول:

« قيل لَهُ: ثَوَابُ الله غَيره. والله سُبحَانَهُ وتَعَالى قَال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] ولم يقُل: إلى غَيره نَاظِرَة. والقُرآن العَزيز عَلى ظَاهِرِهِ. ولَيْسَ لنَا أنْ نُزيلَهُ عَن ظَاهِرِهِ إلَّا بحُجَّة، وإلَّا فهُو عَلى ظَاهِرِهِ.

ألا تَرَى أنَّ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ لما قَالَ: صَلُّوا لي واعْبُدُوني، لَم يجز أنْ يقُول قَائِل: إنَّهُ أرَادَ غيرَه ـ ويزيل الكَلام عَن ظَاهِرِه؛ فَلِذَلِكَ لمَّا قَال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ لم يجز لنَا أنْ نُزيل القُرآن عَن ظَاهِرِه بغَير حجَّة.

ثُمَّ يقولُ للمُعْتَزِلَة: « إنْ جَازَ لكُم أنْ تَزعمُوا أنَّ قَوْلَ الله تَعَالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾: إنَّما أَرَادَ بِهِ أنَّها إلى غَيرِهِ نَاظِرة. فَلِم لا جَاز لغَيْركُم أن يقول: إنَّ قَول الله سُبْحَانَهُ وتَعَالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أرَادَ بهَا لا تُدْرِك غَيره. ولم يُرد أنَّهَا لا تُدْرِكه؟ وهَذَا ممَّا لا يَقْدِرُونَ عَلى الفَرق فيه »[١].

التَّفسيرُ بالعَقْلِ، الاحْتِجَاجُ بِلازِم المُسَلَّمَاتِ العَقْلِيَّة:

وكمَا يُفَسِّر الأشْعَريُّ القُرآن بالمأثور، فإنَّهُ كثيرًا مَا يَلْجأ إلى المَعْقُول. ولا غَرَابَة في ذَلِكَ، فَقَد كَان مُعْتَزِليًا، خَبرَ الكَلام، وأتْقَنَ الاسْتدلال، وعَرفَ أسَاليبَ

(١) الأشعري: الإبانة ٤٧ .

الاحْتِجَاج. وبخَاصَّةٍ في رُدُودِهِ عَلى المُعْتَزِلَة. وفيمَا يَلِي شَوَاهِد تُؤَكِّد ذَلِكَ وتَدلُّ عليه، وهو يَعْرِضُهَا تحت عُنْوَان: دليلٌ آخَر، أو تحت عُنْوَان: مسألة. وفيما يلي نماذِج منْهَا:

دَليلٌ آخَر: ومما يدلُّ عَلى رُؤيَة الله تَعَالى بالأَبْصَار؛ أَنَّهُ لَيْسَ مَوجُود إلَّا وجَائِز أنْ يُرينَاهُ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ وإنَّما لا يجُوزُ أنْ يُرَى المَعْدُوم، فلمَّا كَان الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ مَوْجُودًا مُثْبَتًا، كَانَ غَير مُسْتَحِيل أنْ يُرينَا نَفْسَهُ ـ عزَّ وجَلَّ ـ وإنَّما أَرَادَ مِن نَفي رُؤيَة الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ بالأَبْصَار التَّعْطيل، فلمَّا لَم يُمْكِنْهُم أنْ يُظْهِروا التَّعْطِيل صَراحَةً، أظْهَرُوا مَا يَؤول بهم إلى التَّعْطِيل والجحُودِ، تعالى الله عَن ذَلِكَ عُلُوًّا كبيرًا.

دليلٌ آخَر: وممَّا يدلُّ عَلى رُؤيَة الله سُبْحَانَهُ بالأَبْصَار أَنَّ الله تَعَالى يَرى الأَشْيَاء، وإذَا كَانَ للأَشْيَاء رَائِيًا، فَلا يَرى الأَشْيَاء مَن لا يَرى نَفْسَهُ. وإذَا كَان لنَفْسِهِ رَائِيًا فَجَائِز أنْ يُرينَا نَفْسَهُ، وذَلِكَ أَنَّ مَن لَم يَعْلَم نَفْسَهُ لا يَعْلَم الأَشْيَاء، فلمَّا كَان الله تَعَالى عالمًا بالأَشْيَاء كَان عالمًا بنفسِهِ، فكذلك مَن لا يَرى نَفْسَهُ لا يَرى الأَشْيَاء، ولما كَان الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ رَائيًا للأَشْيَاء، كَان رَائيًا لنَفْسِهِ.

وإذَا كَانَ رَائيًا لها، فَجَائِزٌ أنْ يُرينَا نَفْسَهُ، كما أنَّه لمَّا كَان عَالمًا بنَفْسِهِ جَازَ أنْ يُعَلِّمنَاهَا، وَقَد قَالَ تَعَالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٠]. فَأخبر أنَّهُ يَسْمَعُ كُلًّا منْهُمَا ويَرَاهُمَا. ومَن زَعَم أنَّ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ لا يجُوزُ أن يُرى بالأَبْصَار يَلزمهُ أنْ لا يُجَوِّزَ أنْ يكُون الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ رَائيًا، ولا عَالمًا، ولا قَادِرًا؛ لأَنَّ العَالِم والقَادِر والرَّائي جَائِز أنْ يُرى».

مسألةٌ في الرُّؤية :

احْتَجَّت المُعْتَزِلَة في أنَّ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ لا يُرى بالأبْصَار، بقولِه تَعَالى : ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. قالُوا : فلمَّا عَطَفَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بقولِهِ : ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ عَلى قوله : ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾، وكان قوله : ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾ ـ على العُمُومِ ـ أنَّه يُدْرِكُهَا في الدّنيَا والآخِرَة، وأنَّه يَرَاهَا في الدُّنيَا والآخِرَة، كان قوله : ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ دليلًا على أنَّه لا تَرَاهُ الأبْصَار في الدُّنيَا والآخِرَة، وكَان في العُمُوم كقولِهِ : ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾؛ لأنَّ أحَد الكَلامَيْنِ مَعْطُوفٌ عَلى الآخَر.

قِيل لهُم : فَيَجِبُ إذَا كَانَ عُمُوم القَوْلَيْنِ واحِدًا، وكَانَت الأبْصَار أبْصَار العُيُون وأبْصَار القُلُوب؛ لأنَّ الله تَعَالى قَالَ : ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

وقَالَ : ﴿أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥]، أي فَهِي بالأبْصَار، فَأَرَادَ أبْصَار القُلُوب، وهي التي يَفْضُل بها المُؤمِنُون الكَافِرِينَ.

ويقولُ أهلُ اللُّغَة : فُلانٌ بصيرٌ بصِنَاعَتِهِ، يُرِيدُونَ بَصَر العِلْم، ويقُولُونَ : قَد أبْصَرْتُه بقَلْبي، كما يقُولُونَ قَد أبصَرتُه بعَيْني، فإذَا كَان البَصَر بصَر العَيْن وبَصَر القَلْب. ثُمَّ أوْجَبُوا عَلَيْنَا أنْ يكُون قوله تعالى : ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ ـ في العُمُوم ـ كقوله : ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾؛ لأنَّ أحَد الكَلامَين مَعْطُوفٌ عَلى الآخَر، وجَبَ عليهم بحُجَّتِهِم أنَّ الله تَعَالى لا يُدْرَكُ بأبْصَار العُيُون ولا بأبْصَار القُلُوب؛ لأنَّ قوله : ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ ـ في العُمُومِ ـ كقَولِهِ : ﴿وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ﴾.

وإذَا لَم يكُن عِنْدَهُم هكذا. فَقَد وَجَبَ أنْ يكُون قَوله تَعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ أخصَّ مِن قولِهِ: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وانْتَقَضَ احْتِجَاجِهِم.

وقِيلَ لهُم: إنَّكُم زَعَمْتُم أنَّه لَو كَانَ قَوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ خَاصًا في وقْتٍ دُونَ وقْتٍ لكَان قَوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ خَاصًا في وقْتٍ دُونَ وَقْتٍ، وكَانَ قَوْلُهُ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، في وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ؛ فإن جَعَلْتُم قوله تَعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] خاصًا رَجَع احْتِجَاجُكُم عَلَيْكُم.

وقِيلَ لَكُم: إذَا كَان قَوْلُهُ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ خَاصًا، ولم يجب خُصُوص هَذه الآيَات فَلِمَ أنْكَرْتُم أنْ يكُونَ قَولُهُ ـ عزَّ وجَلَّ ـ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ إنَّما أرَادَ في الدُّنْيَا دُونَ الآخِرَة؟ وكما أنَّ قَولَهُ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ أرَاد بعض الأبْصَار دُونَ بَعْض. ولا يُوجِبُ ذَلِك تخْصِيصُ هَذه الآيَاتِ التي عَارَضْتُمُونَا بهَا.

فَإنْ قَالُوا: قَوله تَعَالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ يُوجِبُ أنْ لا يُدْرَك بهَا في الدُّنْيَا والآخِرَة، ولَيْس يَنْفي ذَلِكَ أنْ نَرَاهُ بقُلُوبِنَا، ونُبْصِرهُ بهَا، ولا نُدْرِكَهُ بهَا. قيلَ لهُم: فما أنْكَرْتُم أنْ يكُونَ لا ندْرِكهُ بإبْصَار العُيُون لا يُوجِب إذَا لَم نُدْرِكهُ بهَا أنْ لا نَرَاهُ؛ فرؤْيَتُنَا لَهُ بالعُيُون وإبْصَارُنَا لَه بهَا، لَيْسَ بإدْرَاك لَه بهَا، كمَا أنَّ إبْصَارَنَا لَهُ بالقُلُوبِ ورُؤْيَتنا لَه بهَا لَيْسَ بإدْرَاكٍ لهُ بهَا.

فَإنْ قَالُوا: رُؤْيَة البَصَر هي إدْرَاكُ البَصَر. قيل لهم: مَا الفَرق بَيْنَكُم وبَين مَن قَال: إنَّ رُؤْيَة القَلْب وإبْصَارِهِ هُوَ إدْرَاكهُ وإحَاطَتهُ؟ فإذَا كَان عِلْمُ القَلْبِ بالله ـ عزَّ

وجَلَّ ـ وإبْصَار القَلْبِ لَهُ ورُؤيَتَهُ إيَّاهُ لَيْسَ بإحَاطَة ولا بإدْرَاك . فمَا أنْكَرْتُم أنْ يكُون رُؤيَة العُيُون وإبْصَارُهَا لله ـ عزَّ وجَلَّ ـ لَيْسَ بإحَاطَة ولا إدْرَاك .

مَسْألة :

ويُقَالُ لهُم : إذَا كَان قَول الله سُبْحَانَهُ : ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ـ في العُمُومِ ـ كقوله : ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ ؛ لأنَّ أحَد الكَلامَين مَعْطُوفٌ عَلى الآخَر . فَخَبِّرُونَا ، ألَيْس الأبْصَار والعُيُون لا تُدْرِكهُ : رُؤية ، ولا لمسًا ، ولا ذَوقًا ، ولا على وجْهٍ مِن الوُجُوهِ؟

فَمِن قَوْلِهِم : نَعم ، فيُقَال لهُم : أخْبِرُونَا عَن قَولِهِ تَعَالى : ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ أتزعمُونَ أنَّه يُدْرِكُهَا لمسًا ، وذوقًا ، بأن يَلْمَسَهَا ؟

فَمِن قَوْلهم : لا . فيُقَالُ لهُم : فَقَد انْتَقَضَ قَوْلكُم : إنَّ قوله : ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ ـ في العُمُوم ـ كقولِهِ : ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ .

مَسْألَة :

إذَا قَالَ قَائلٌ منهُم : إنَّ البَصَر في الحَقيقَة هُو بصَرُ العَيْن لا بَصَرُ القَلْب . قيلَ لَهُ : ولِم زَعَمْت هذا ، وقَد سَمَّى أهلُ اللُّغَة بَصَر القَلْبِ بَصَرًا ، كمَا سَمُّوا بَصَر العَيْن بصرًا؟

وإنْ جَازَ لَكَ مَا قُلْتَهُ ، جَازَ لغَيْرِكُم أنْ يَزْعُم أنَّ البَصَرَ في الحَقيقَة ، هُو بَصَر القَلْب دُونَ العَيْن . وإذَا لَم نُجِزْ هذا ، فَقَد وَجَبَ أنَّ البَصَر بَصَر العَيْن وبَصَر القَلْب[١] .

(١) الأشعري : الإبانة ٥٨.

وبَعد: فَهَذه جَوْلَةٌ في أُصُولِ التَّفْسيرِ عِنْد الإمَام الأشْعَريّ - مِن خِلالِ كِتَابه «الإبَانَة» - عَرَفْنَا منهَا مَلامِح ومَعَالِم مَنْهَجِيَّتِهِ في فَهْم النُّصُوصِ، وتَفْسِيرِهَا، وطَرِيقَتِهِ في الاسْتدلال والاحْتِجَاجِ، بَعد أنْ فَقَدْنَا الأملَ في العُثُور عَلى تُراثِهِ التَّفْسيري، والذي تُشيرُ المَصَادِر إلى أنَّهُ كَانَ غَنيًّا وثَرِيًّا سَوَاء في تَفْسيرِهِ المُخْتَزَن أو في غَيْرِهِ مِنَ الكُتُبِ الأُخَر.

والحَمْدُ لله الذي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ.

تعليقات ومداخلات

محمد الغزالي :

شيخي أحمد فرحات ، هل يمكن اعتبار الشيخ الأشْعَريّ ـ رحمه الله ـ صاحب تفسيرٍ مُستقلٍّ ؟ وإذا كان كذلك ، فمن أي المدارس التفسيرية يُصَنَّف ؟ وبخَاصَّةٍ أن سيادتكم ذَكَرتُم أنه فَسَّر القُرآنَ بالقُرآنِ ، والقُرآن بالسُّنَّة ، ثُمَّ أضفْتُم أنه فَسَّر القُرآن بالرأي . والمعروف أنَّ التفسير بالرأي مَدرسةٌ من المدارس المُستقلَّة .

من جهةٍ أخرى فالتَّمَسُّك بأن الحركة العقليَّة في الإسلام قامت بناءً على ترجمة الفَلسفة اليُونانية إلى التُّراث الإسلامي فيه قَسْوَة على العقلِ المُسلم ، واتِّهَامٌ له بالقُعُود عن البحث ، حتى دفعته الفلسفة اليونانية دفْعًا ، وفي الوقت نفسه فيه ظُلمٌ للصحابة ، ورسول الله ﷺ يقول : « أصحابي كالنجُوم ؛ فبأيهم اقْتَدَيتُم اهتَدَيتُم » ، وأيضًا فيه قسوة على التَّابعين ، فمن الصَّواب التفرقة بين المنطق اليُونَاني الأَرِسْطِي ، والمنطق الأُصُولي ، وكلٌّ منهما يختلفُ عن الآخر في موضوعِهِ وقضاياه ، والنِّزَاع حوله ، وعِلْم أُصُول الفِقه هو عِلْمٌ بالكُلِيَّات التي يُطبَّق على الفُروع . والفِقْهُ هو عِلْم الفُروع فالأوَّل بمثَابَة القَواعِد ، والثَّاني قاعدته التَّطبيق ، فجعلهما في مكان واحد ، أو سلَّةٍ واحدة ، فيه قَسْوة عليهما .

سُؤالٌ ثالث : ذكرتم أنَّ أصول التأويل يُصبحُ بَديلًا لعِلْم الأُصول ، مع أنَّ المصطَلح بالمعنى ينصرفُ إلى عِلْم العَقيدة ، وهو كما دَرَسْنَا وتَعَلَّمنا يَنْصَرفُ إلى عِلْم الفِقه الأكْبر . وتفسير الآلاء بالأفعال العجيبة قد لا يجدُ مَن يوافق عليه ، فهل تُعتَبر هذه وجهة نظر خاصة بِمَن ذَكَرت ، والرَّغبة في

تحديد تُوجِّه لفَهْم القُرآن قد تُفيدُ في إغْلاق باب الاجْتهَاد، وتَضْييق المسَاحَات الفِكريَّة، وذلك مما لا يَتَنَاسَب مع عَظَمة القُرآن الكريم، والمنطق الذي وَقَع عليه الهُجُوم هو الذي امتلأ بالشُّبُهَاتِ والضَّلالاتِ، ولغَير القَادِر عليه، أما القَادِرُ عليه هو المنطق الخَالي مِنَ الشُّبُهات والضَّلالاتِ فهذا له أمرٌ آخَر.

أحمد حسن فرحات:

طبعًا المشهور والمعروف عن الإمام الأشْعَرِيّ وجود تفسير باسم «المختزن» يُنْسَبُ له وإن لم يصل إلينا فمن خلال كتابه «الإبانة» استطعنا أنْ نعرف بعض الأصول التي اعتمد عليها في تفسيره للآية القُرآنية، فهو يُفسِّر القرآن بالقُرآن، ويفسر القرآن بالحديث، ويفسر القرآن بالعربية، ويفسر القرآن بأقوال الصَّحابة والتابعين.

وبالنسبة للإمَام الأشْعَرِيّ: فكما أن «تفسير الطبري» يُصنَّف بأنه تفسير مأثور، لكنه في الوقت نفسه أيضًا تفسيرٌ بالعربية، وتفسير بالرأي المحمود، وهناك ترجيحات كثيرة، تتضمن الاعتماد على الرأي وعلى اللغة العربية. إذًا تفسيره يجمع بين الرأي المحمود، والتفسير بالمأثور.

والسؤال الثاني التمسك بأنَّ الحركة الفلسفيَّة في الإسلام قامت بناء على ترجمة الفلسفة اليونانية، فيه ظلم للصَّحابة والتابعين إلى آخر الكلام، طبعًا لا أحد يقول بهذا؛ فالحركةُ الفعلية بعثها القرآن الكريم ولم تبعثها الفلسفة اليونانية، ولكن الفلسفة اليونانية كانت هُجومًا عقليًا على الإسلام، فكان لا بُدَّ من الرد على هذا الهجوم العقلي.

أما القرآن الكريم فيقوم على التَّدبُّر والتفكُّر في خلق السموات والأرض،

وفي خلق الإنسان، ونستطيع أن نقول بأن المنهج العلمي التجريبي الغربي إنما أُخذ من الحضارة الإسلامية، وكان ذلك بفعل القرآن الكريم، الذي نبّه إلى التأمل في خلق السموات والأرض، وإلى اكتشاف إسرار الكون، وقوله: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾، والتدبر في القرآن الكريم هو الذي أنتج تلك العقول الهائلة، التي خرجت إلى العالم تفتحه وتحل مشاكله، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية في فهم القُرآن، ومن شأنه أن يوصلنا إلى الحكم الشّرعي من خلال عملية التفكر، ومن ثم يتم بناء عقل، وهذا العقل هو الذي وقف في وجه الدُّنيا كلها، وبيَّن له كيف تحل المشكلة، فإذًا القضية أكبر بكثير من العقل، والعقل المسلم إنما بدأ من خلال التأمُّل والتدبر، والتفكُّر في القرآن الكريم، ومن ثم التدبُّر والتفكُّر والتأمُّل في الكون من حوله، وهناك كتَابين، كتابٌ مقروء وكتابٌ منظور، ولا بد أن يكون بينهما من التوافق الشيء الكثير، ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾.

وللتَّفْريق بين المنطق اليوناني والمنطق الأُصُولي ـ طبعًا ـ أصول، عندما نقول مثلًا أصول الفقه مرت بمرحلتين: الأُولى في «رسالة الشافعي»، وهو مبنيٌّ على منطق العربية الخالص من أي شوائب، ثُمَّ بعد ذلك دخل المنطق ـ في زمن الغزالي ـ إلى أصُول الفقه، ولكن في المراحل الأُولى كان منطقًا خالصًا بعيدًا عن أي شوائب، إذ هناك تميز بين الأمرين، علم أصول الفقه هو علم بالكليَّات التي تنطبق على الفُروع، والفقه هو علم الفروع. الأول في مرتبة القواعد، والثاني بمثابة التطبيق، وهذا لا يجادل فيه أحد.

لكن الذي ذكرناه من حيث إن علم الأصول جزء من علم أكبر منه،

يسمى علم «أصُول التأويل» ، لأن علم أصول الفقه يستعمل فقط في الأحْكَام الفقهية ، أي يطبق عمليًا فقط على الأحْكَام الفقهية ، والدَّليل أن الأمثلة الموجودة في كتب الأصول كلها أمثله فقهية ، إمَّا فيما يختص بالعقائد والأخلاق فلم يستعمل علم أصول الفقه فيهما ، وبالتَّالي بقيت خارج نِطَاق أصول معينة في الفهم ، فإذًا لا بُدَّ من عِلْم يستوعب كل ما جَاء به القُرآن من عقائد ومن أخلاق ، ومن فقه ، وهذا العلم يجب أن يكون شاملًا للجميع ، ويسمى «أصول التَّأويل» .

وبالنسبة للتفسير بالقُرآن فليس المراد فقط نصُوص الآيات ، وإنما هناك أحيانًا أخطاء وقع فيها بعض المفسرين ، إمَّا لعدم مُراعاة سياق الكلام ، أو لأنهم فسَّرُوا كلمة بغير معناها الحقيقي ، فانسحب ذلك على تفسير الآيةِ كلها .

اليقيني والظني

سجال بين العقل والنقل عند الإمام أبي الحسن الأشعري والمحدثين

الشريف حاتم بن عارف العوني

الحمدُ لله عددَ خَلْقِه ورضا نفسه وزِنَةَ عرشه ومِداد كلماته. فاللهم اجعل حَمْدي إيَّاكَ حمدَ من أحبَّك وأحبَّ حمدك، فالحمد لله. وأصلي وأسلم على من وحَّدناك به، من قد هدى النَّاس إليك، وحبَّبهم فيك، وعبَّدهم لك؛ فهو حبيبُك الذي اصطفيتَه على العالمين، وهو حبيب عبادك المؤمنين، وحبيب جميع الأنبياء والمرسلين؛ فاللهم صلِّ على محمدٍ وعلى أزواجه وذريته، كما صلَّيت على آل إبراهيم، وبارك على محمدٍ وعلى أزواجه وذريته، كما باركت على آل إبراهيم، إنَّك حميدٌ مجيدٌ.

أما بعد: فإنَّ من أكثر سِجالات الفكر الشَّرعي على مرِّ القرون الإسلامية شيوعًا وتشعُّبًا وطولًا: مسائل الاحتجاج بالأخْبَار؛ لأنَّها متعلِّقة بالمصدر الثَّاني من مصادر التَّشريع، وهو السُّنَّة النبويَّة المشرَّفة.

وعلى كثرة ما كُتب في علوم السُّنَّة من مُصنفاتٍ مُفردة وأبوابٍ وفصُول ومباحث، فهي علمٌ قائمٌ بذاتِهِ من العلوم الإسلاميَّة السَّامية؛ إلا أنَّ مجال البحث والتَّنقيب عن أسرار علومها ما زال قائمًا.

ومن المسائل المتعلِّقة بالأخْبَار والتي شغلت المنهج الحديثيّ والفكر الأصُوليّ والبحث الكلاميّ ـ قضايا القَطْعِيّ والظَّنّي في السُّنَّة النبويَّة، وأقسام السُّنَّة باعتبارهما، وطريقة تمييز الخَبَر بأحدهما عن الآخر. بل لقد كانت

هذه المسألة مثار معارك علميَّة، أثَّرت ـ وما زالت تؤثِّر ـ على السَّاحة الشَّرعيَّة أعظمَ الأثر وأعمقه. بل لا أُبالغ إن قُلت: إنَّ هذه المسألة كانت مُفْتَرَقَ طُرق لطوائف المسلمين، باختلاف أنواعها وأسباب افتراقها.

ولذلك أحببتُ أن أسْهِم بدارسة جانب من جوانب هذا الموضوع، بتسليط الضَّوء على مواقف الاتِّفاق والافتراق بين منهج الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيِّ ومنهج المُحدِّثين في التَّفريق بين اليَقِينيِّ والظَّني من الأخْبَار، وفي منهجهم في الاحتجاج بهما. فقد عُرفت مدرسة الإمَام أبي الحسن بمنهجه الكَلاميِّ الخاص، وعُرف المُحَدِّثُون بمنهجهم النَّقدي الخاص للسُّنَّة النبويَّة، فهل بين مَنهَجَيهِما في موضوع اليَقِينيِّ والظَّنيِّ من الأخْبَار مواطن اتِّفاق وافتراق؟

هذا ما حرصتُ على استخلاصه، نائيًا بالبحث عن النتائج الحاضرة بسبب الإلف العِلْمي، راغبًا في درس مشكلته لمعرفة شيء من أصول تلك السِّجالات العِلْميَّة، وهل كان أبو الحسن الأشْعَرِيُّ نُقطة تحوُّل فيها؟ أم كان امتدادًا لمنهج المُحدِّثين من قبله؟

ولكن بحثًا في مثل هذا الموضوع الشَّائك والشَّائق تَكْتَنِفُهُ العديد من الصُّعوبات، ولا داعي لذكرها؛ إلَّا بقدر ما ينفع الباحث ويعين القارئ على فهم جزء من طبيعة هذا البحث، وطريقة السَّير فيه. فمن صعوبات هذا البحث الخاصة به: صُعوبتان: الأولى: ضياع أكثر مصنفات الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيِّ[1]، ومع وقوفي على جميعِ كتبِهِ المطبوعة، واستعراضِي

---

(١) على الرغم من كثرة مؤلفات الإمام أبي الحسن الأشْعَرِيّ التي قيل إنها بلغت ثلاثمائة كتاب ـ ما وصل إلينا منها لا يتجاوز خمسة كتب، وكلها مطبوع:

١ ـ مقالات الإسلاميين.

٢ ـ رسالة إلى أهل الثغر.

لها ، لم أخرج إلَّا بعباراتٍ قليلة متعلّقة بموقفِهِ من الأَخْبَار وروايات السُّنَّة .
ومع أهمية تلك النُّصُوص ، ومع كونها أساسًا جيدًا يمكن الاعتماد عليه في إظهار الأصل الذي ينطلقُ منه الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ في تعاملِهِ مع الأَخْبَار ؛ إلا أنَّ هناك جوانب مهمَّة في موقفِهِ منها ما زالت تحتاج إلى تفسيرٍ وإيضاحٍ ، ولم أجدها في عباراته . وهذا ما اضْطَرَّني إلى تكميل هذه الجوانب من كلام أتْبَاعِه المعروفين بالانتساب إليه والمقرّرين لمذهبه .

ولكن الدَّارسين للمذهب الأشْعَرِيّ لا تخفى عليهم تِلْك الاختلافات الَّتي وقعت بين أئمته ، كبقية المذاهب ، خاصَّة أننا نتكلّم عن أئمَّة كبار ، لهم اجتهاداتهم الخاصَّة . كما أنَّ المذهب الأشْعَرِيّ ـ ومن خلال أئمته أيضًا ـ قد مرَّ بمراحلَ عديدة ، بحسب اختلاف أئمته فيه . ولهذين السَّببين ، لم يكن من الصَّحيح أن أعدّ كلام كل أئمَّة المذهب الأشْعَرِيّ امتدادًا كاملًا لمذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ نفسه ؛ وكيف يمكن ذلك مع اختلافهم هم أنفسهم ، ومع انطلاقتهم الاجتهادية والفكريَّة الواضحة الَّتي لم يكونوا مقيَّدين فيها باجتهاداتِ إمام المذهب . ولذلك كان لا بُدَّ من وضع أساسٍ موضوعيّ للعلماء الذين يمكن أن أعتمد عليهم في تكميل جوانب تصوُّر مذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ عن

= ٣ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع .
٤ ـ الإبانة عن أصول الديانة .
٥ ـ رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام .
أما رسالة الإيمان : فهي مقالة لا تندرج في مسمّى الكتب .
وأما شجرة اليقين : فهو كتاب مدسوس على أبي الحسن الأشْعَرِيّ ، كما بيّن ذلك عدد من الدارسين .
انظر : النديم : الفهرست ١٢:٦٤٨ـ٦٤٩، ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٩٢، ١٢٨ـ ١٤٠، وكشافُ كتب الأشْعَرِيّ الّتي سمّاها ابن فُورَك في كتابه « مجرد المقالات » ، صنعةُ محقِّقِه : دانيال جيماريه ٣٦١ـ٣٦٢، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ٢:٤٢٩ـ٤٣٣، فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي ٣٥ـ ٣٩.

الأَخْبَار ، ولمعرفة ما أُحتاج معرفته من تقريره عنها . فوجدتُ لذلك ضابطين موضوعيّينِ لهذا الاختيار :

الأول : هو قرب الزّمن ؛ لأنَّ قُرْبَ عهدهم بأبي الحَسن الأَشْعَرِيّ ، مع إمامتهم ، يجعلهم أولى بمعرفة مذهب إمامهم ممن جاء بعدهم ؛ وأحقَّ بتقريره كما تركه قبل أن تدخله الاجتهادات الخاصَّة ببعض الأئمَّة الذين تأخَّروا عنه .

الثَّاني : اختيار أعيان المذهب المعترف لهم بأنَّهم أعْرَف النَّاس بمذهب أبي الحسن ، وأَدْرَاهُم بتقريراته ، وأنصرهم لها .

وبالنَّظَر إلى الضَّابِط الأول : فكم كنت أتمنى أن أقِف على شيءٍ من تقريرات تلامذة أبي الحسن الأَشْعَرِيّ الآخذين عنه بلا واسطة[١] . ولكن لم يُطبع حتى الآن شيءٌ من نتاج هذه الطبقة ، مما يمكن أن نجد فيه بحثًا أو كلامًا عن موضوع الأَخْبَار ويقينيتها وظَنِّيَتها .

لكنِّي وجدتُ غاية البحث في الطبقة الثَّانية ، ممن تتلمذ على تلامذة أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ، وليس بينهم وبينه إلا واسطة واحدة . فكان هؤلاء هم أَولى من يُعتمد عليه في تكميل تقرير أبي الحسن الأَشْعَرِيّ .

وبالنَّظَر إلى الضَّابط الثَّاني : وجدت في قائمة الطبقة الثَّانية (المذكورة آنفًا) ثلاثة أئمة هم أكبر أئمة الأَشْعَرِيَّة ، ومن يُسَلَّم لهم العِلْم العميقُ بالمذهب ، وهم : أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد البَاقِلَّانيّ المتوفَّى ٤٠٣هـ ، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ ، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مِهْران الإسفَرَايِينيّ المتوفَّى ٤١٨هـ . وقد كان لهؤلاء الأئمَّة الثلاثة أكبر الأثر في نشر مذهب أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ، وسمعتهم بالقيام بالمذهب

---

(١) انظر تسمية بعض أعيانهم في تبيين كذب المفتري لابن عساكر ١٧٧-٢٠٧.

كانت موضعَ اتّفاقٍ من عصرهم، وبعد عصرهم، عند جميع علماء الأشْعَرِيَّة وغيرهم.

ومما يُشير إلى شُهرتهم وتميّزهم هذا الخَبَر اللطيف ذو الدَّلالَة الواضِحة: قال الحافظ عبد الغافر الفارسي المتوفَّى ٥٢٩هـ: «وحَكَى لي من أثقُ به: أنَّ الصاحب ابن عبّاد[1]. كان إذا انتهى إلى ذكر البَاقِلَّانيّ وابن فُورَك والإسفَرَايينيّ، وكانوا مُتَعَاصِرين من أصحاب الأشْعَرِيّ، قال لأصحابه: إنَّ البَاقِلَّانيّ بحرٌ مُغْرِقٌ، وابن فُورَك صِلٌّ مُطْرِقٌ، والإسفَرَايينيّ نارٌ تُحرق». قال عبد الغافر: «وكأن روح القدس نفث في رُوعه حتى أَخْبَرَ عن حال هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقةُ الحال منهم»[2].

ولما أرّخ تقيُّ الدِّين المقريزي المتوفَّى ٨٤٥هـ لانتشار المذهب الأشْعَرِيّ، قال عنه: «فمال إليه جماعة، وعوّلُوا على رأيه: منهم القاضي أبو بكر محمد بن الطيِّب البَاقِلَّانيّ المالكي، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مهران الإسفَرَايينيّ، والشَّيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشِّيرازي ...»[3]. فأنت ترى أنه عندما أراد أن يذكر الطبقة الأولى ممن نصر مذهب الأشْعَرِيّ، لم يذكر إلَّا هؤلاء الثلاثة، وافْتَتَحَ بهم. أما أبو إسحاق الشيرازي (والعُلَمَاء الذين ذكرهم بعده في هذا السياق) فهم طبقة متأخرة في

---

(١) تحرّف في المصدر إلى: «ابن الصَّاحب»، والتصويب من المصادر الناقلة عنه، كما يأتي.

(٢) عبد الغافر: المنتخب من السِّياق، انتخاب الصريفيني ١٢١ (رقم: ٢٦٩).

وقد اشتهرت هذه العبارة معزوّةً لابن عساكر، لا لعبد الغافر، وهي موجودة بنصّها وكمالها في كتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر ٢٤٤؛ لكن كان ابن عساكر قد بيّن في أول الصفحة أنه ينقلها من كتاب عبد الغافر المشار إليه آنفًا، فوقع الوهم لبعض العلماء والباحثين أنها من كلام ابن عساكر. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٥٤؛ ابن السُّبكي: طبقات الشَّافِعِيّة الكبرى ٤: ٢٥٧.

(٣) المقريزي: المواعظ والاعتبار في ذكر الخِطَط والآثار ٤: ١٤٤٠.

الزمن عن هؤلاء الثلاثة. مما يدل على أن أشهر علماء الأشْعَرِيَّة في طبقةِ الآخذين عن تلامذة أبي الحسن الأشْعَرِيّ: هم أولئك الأئمة الثلاثة. فتحقَّقَ في هؤلاء الأئمة الثلاثة الضابطان المذكوران: فهم ممن أخذ عن تلامذة أبي الحسن الأشْعَرِيّ وتخرّج بهم[١]. وهم أعيان المذهب الأشْعَرِيّ من هذه الطبقة، بلا نزاع.

وقد تيسّر لي ـ بحمد الله ـ الوقوف على مقالاتٍ لهؤلاء الأئمة الثّلاثة، وفّرت لنا التوضيحَ الذي كان التَّقريرُ العِلْميُّ ينشده، وأكملتْ جوانبَ بحثه المختصر هذا. ومن أهم هذه المصادر التي رجعت إليها من غير تأليف أبي الحسن الأشْعَرِيّ: كتاب «مجرّد مقالات أبي الحسن الأشْعَرِيّ» لأبي بكر ابن فُورَك. وتأتي أهمية هذا الكتاب من جهة أن مؤلّفه ـ أبا بكر بن فُورَك ـ قد خصّه بمقالات أبي الحسن الأشْعَرِيّ، وليس خاصًّا باجتهادات ابن فُورَك وآرائه هو، فهو مجرّد ناقلٍ أو مُلخّص عن كتب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في هذا الكتاب. وحقًّا هو كذلك، فكثيرًا ما كان يصرّح بنقله من كتب أبي الحسن الأشْعَرِيّ المفقودة، وكم نقل منها نصوصًا في غاية الأهميّة، ولذلك كان هذا الكتاب في مقامِ ما وجدناه من كتب الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ.

ولئن أخذ شيخُ الإسلام ابن تيمية المتوفَّى ٧٢٨هـ على أبي بكر بن فُورَك: أنّه ربما أَخطَأَ في نَقْلِهِ عن أبي الحسن، وأنّه ربما نسب إليه ما كان

---

(١) ولذلك ترجمهم ابن عساكر في الطبقة الثانية من أصحاب الأشْعَرِيّ، في كتابه «تبيين كذب المفتري»:
- فالباقلاني ترجمه فيه: ٢١٧ـ ٢٢٦.
- وابن فُورَك: ٢٣٢ـ ٢٣٣.
- والأسفراييني: ٢٤٣ـ ٢٤٤.

يعتقد أنه الحق[١] . (كما قال) ؛ فإنَّ هذا لا يكاد يخلو منه أحدٌ[٢] . ولا يعني ذلك سقوط الاحتجاج به فيما ينقله عن أبي الحسن الأشْعَرِيّ ؛ إذ يبقى أنَّ الأصل في أبي بكر ابن فُورَك أنه من القَيِّمين بمذهب الأشْعَرِيّ المشهود لهم بالإمَامة فيه[٣] . وهو الذي انفرد بالنَّقل عن عشرات الكتب لأبي الحسن الأشْعَرِيّ مما لا يكاد يعرف علماءُ الأشْعَرِيَّة (فضلًا عن غيرهم) عامَّتها إلَّا من طريقه[٤] . فإذا لم نقبل مثله في النَّقل عن أبي الحسن الأشْعَرِيّ ، فمن يُقبل؟!

وأما الصُّعوبة الثَّانية : فهي اخْتِلاف معاني بعض الألْفَاظ الاصطلاحيَّة المهمَّة في هذا البحث عند العُلمَاء ، بتعدُّدِ إطلاقهم للمصطلح الواحد على أكثر من معنى . من مثل : مصطلح (العِلْم) ، و(الضروري) ، و(النَّظَري) ،

(١) انظر : ابن تيمية : بيان تلبيس الجهميَّة ١٨٢-١٨٣، ١٤٥-١٤٧.

(٢) حيث إنَّ نقل الإجماع عن العلماء فيما لا إجماع فيه ، بناء على الظن الخاطئ ، أشدُّ خطأً من نسبة رأيٍ لعالمٍ للظن بأنه الحق الّذي لا يخالفه أحد . ووقوع هذا الخطأ من العلماء في حكايتهم الإجماع أمرٌ لا يكاد يخفى على مدقّق ، وما سلم منه كبير أحد ، ولا شيخ الإسلام نفسه . وإذ لم يَنْجُ عالمٌ من مثل هذا= =الخطأ ، لا نستغرب أن يخطئ ابن فُورَك في نقله عن أبي الحسن الأشْعَرِيّ . ولكن لا يعني ذلك عدم قبول نقله عن أبي الحسن ، كما لم يَعْنِ خطأ العلماء في نَقْلِ بعض الإجماعات إسقاطَ حجيةِ نقلهم له مطلقًا .

(٣) مكانة ابن فُورَك في المذهب الأشْعَرِيّ ظاهرة معلومة ، كما سبق.

ولما نقل بعض العلماء خلافًا في سنة وفاة أبي الحسن الأشْعَرِيّ ، رجح ابن عساكر ما ذكره ابن فُورَك ، وعلّق قائلًا : «ابن فُورَك تلميذ تلميذه أبي الحسن الباهلي ، وهو أعلم بأمره» . تبيين كذب المفتري ١٤٧، وقال عنه الذَّهبي : «كان أشعريًا ، ورأسًا في علم الكلام» . سير أعلام النبلاء ١٦: ١٧٢.

(٤) انظر : المسرد الّذي صنعه محقق «مجرّد المقالات» دانيال جيماريه لكتب الأشْعَرِيّ الّتي سمَّاها ابن فُورَك في كتابه ، ونقل منها ٣٦١-٣٦٢.

وقد استوقفني اعتزاز أبي بكر ابن فُورَك بتميّزه بمعرفة مقالات أبي الحسن في أحد المواطن من كتابه ، ونعيه على أهل عصره تقصيرهم في ذلك ؛ حيث نقل نقلًا باللفظ عن كتاب (التفسير) لأبي الحسن ، ثمّ قال عن هذا النقل : «وهذا غير معروف عند أصحابنا ؛ لقلة وجود هذا الكتاب في أيديهم ، وبعضه لقلة عنايتهم بتدبّرها» . مجرّد المقالات ١٦٤.

و(المتَوَاتِر)، و(الآحَاد)، وغير ذلك. فمن دخل ساحة هذا البحث بمعانٍ ثابتةٍ في ذهنه لهذه المصطلحات ونحوها، وبقوالب جاهزة لها، لن يستطيع فهم كلام العُلمَاء، ولا أن يحرّر مذاهبهم في هذا الباب؛ فللعلماء فيها مقاصد مختلفة، ولذلك فسوف يُخطئ من يحمل أحد تلك الألفاظ على أيّ معنى، قبل أن يتثبّت من مُراد قائلِهِ منه.

وقد عرضت مسائل هذا البحث تحت أربعة فصول وخاتمة:

ـ الفصل الأول: حُجّيّة السُّنَّة بين الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ والمُحدِّثين.

ـ الفصل الثَّاني: اليَقِينيّ والظَّنيّ من الأَخْبَار وحُجّيّتهمَا عند الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ.

ـ الفصل الثَّالث: اليَقِينيّ والظَّنيّ من الأَخْبَار وموقف المُحدِّثين من هذا التَّقْسيمِ ومن إفادته.

ـ الفصل الرابع: بيان أسباب الاختلاف بين مدرستي المتأخّرين من الأشْعَرِيَّة وأهل الحديث في منهج الاحتجاج بالأخْبَار.

فإلى فصول هذا البحث ومطالبه، مستعينين بالله تعالى على التَّوفيق إلى ما فيه رضاه:

الفصلُ الأوَّل ـ حُجّيّة السُّنَّة بين الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ والمُحدِّثين:

اتَّفقت الأُمَّة كلُّها على حُجّيّة السُّنَّة إجمالًا: مُحدِّثُوهَا ومُتَكَلِّمُوهَا، وأنَّها هي المصدر الثَّاني للتَّشريع مع القرآن الكريم. هذا ما لاخِلافَ في مُجْمَلِ تقريره بين أهل العِلْم جميعهم؛ لقيام الأدلَّة القاطعة عليه: من اقتضاء الشهادتين له، ومن الدَّلالَة القَطْعيّة للقرآن إليه، ومن وقوع الإجماع المتيقَّن عليه. ولذلك قال الإمَام الشَّافِعِيّ: «أجمع المسلمون على أنَّ من استبانت له

سنّة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحدٍ من النّاس»[١].

وقال أبو عَمرو الدَّاني المتوفَّى ٤٤٤هـ: «اعلموا أيَّدَكُم الله بتوفيقه، وأمدّكم بعونه وتسديده: أنَّ قول أهل السُّنَّة والجماعة، من علماء المسلمين المتقدِّمين والمتأخِّرين من أصحاب الحديث والفقهاء والمُتَكلِّمين: ... إلى أنْ قَال في حكاية مقالة هؤلاء: ومنها: التَّسليم والانْقِيَاد للسُّنَّة، لا تُعارَضُ برأيٍ، ولا تُدافَعُ بقياسٍ، وما تأوَّل منها السَّلَف الصَّالح تأوّلناه، وما عملوا به عملناه، وما تركوه تركناه. ويسعُنا أن نمسك عمَّا أمسكوا، ويلزمنا أن نتّبعهم فيما بيّنوا، وأن نقتدي بهم فيما استنبطوا. وأن لا نخرج عن جماعتهم فيما اختلفوا فيه، أو في تأويله. ومنها التَّصديق بما جاء عن الله، وما ثبت عن رسول الله ﷺ من أخْبَاره ...»[٢].

وقال ابن حَزْم المتوفَّى ٤٥٦هـ في «مراتب الإجماع»: «واتَّفقوا أن كلام رسول الله ﷺ إذا صحَّ أنه كلامه بيقين: فواجبٌ اتّباعه.. واتَّفقوا أنَّه لا يحل ترك ما صحَّ من الكتاب والسُّنَّة»[٣].

وقال أبو المُظَفَّر السَّمْعَانيّ المتوفَّى ٤٨٩هـ: «ونشتغل الآن بالجوابِ عن قولهم فيما سبق: إنَّ أخْبَار الآحَاد لا تقبل فيما طريقه العِلْم، وهذا رأس شَغْب المبتدعة في ردِّ الأخْبَار وطلبِ الدَّليل من النَّظَر والاعتبار. فنقول وبالله التوفيق: إنَّ الخَبَر إذا صحَّ عن رسول الله ﷺ، ورواه الثِّقَات والأئمَّة، وأسنده خلفُهم عن سلفِهم إلى رسول الله ﷺ، وتلقته الأُمَّة بالقبول، فإنَّه يوجب العِلْم، فيما سبيله العِلْم. وهذا قولُ عامَّة أهل الحديث والمتقنين من

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١٧.

(٢) أبو عمرو الداني: الرسالة الوافية ٤٤، ٩٧-٩٨.

(٣) ابن حزم: مراتب الإجماع ١٧٥.

القائمين على السُّنَّة . وإنما هذا القول الذي يَذْكُر أن خَبَر الواحد لا يُفِيد العِلْم بحال ، ولا بُدَّ من نَقْلِهِ بطريقِ التَّوَاتُر لوقوع العِلْم به (شيءٌ اخترعته القَدَرِيَّة والمُعتَزِلَة) ، وكان قصدهم منه ردَّ الأَخْبَار ، وتَلَقَّفَهُ منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم عَلَمٌ في العِلْم وقدمٌ ثابت ، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول . ولو أنصفت الفِرَقُ من الأُمَّة ، لأقرُّوا بأنَّ خَبَر الواحد يُوجب العِلْم ؛ فإنَّهم تراهم (مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم) يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخَبَر الواحد :

ـ ترى أصحاب القدر يستدلون بقوله ﷺ : « كُلُّ مولُود يُولَد على الفِطْرة » ، وبقوله ﷺ على لِسَانِ ربِّ العِزَّة : « خَلقتُ عبادي حُنَفَاء ، فَاجْتَالَتْهُم الشَّيَاطِين عن دِينهم » .

ـ وترى أهل الإرْجَاء يستدلُّون بقوله ﷺ : « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » ، قال : وإنْ زَنى وإنْ سَرَق ؟! قال : « نعم ، وإنْ زَنَى وإنْ سَرَق » .

ـ وترى الرافضة يستدلُّون بقوله : « يُجاء بقومٍ مِن أصحابي فَيُسلَكُ بهم ذات الشِّمال ، فأقول : أُصَيْحابي ؟! أُصَيْحابي ؟! فيُقَال : إنك لا تَدْرِي ما أَحْدَثُوا بَعْدك ، إنهم لم يزالُوا مُرْتَدين على أَعْقَابهم » .

ـ وترى الخَوَارِج يستدلُّون بقوله ﷺ : « سِبَابُ المسلم فُسُوق ، وقِتَالُهُ كُفْرٌ » . وبقوله ﷺ : « لا يزني الزَّاني حين يزْني وهو مُؤمن ، ولا يَسْرِق السَّارِق حين يَسْرِق وهو مُؤمِن » .

إلى غير هذا من الأَحاديثِ الَّتي يستدل بها أهل الفِرَق .

ـ ومشهور ومعلوم استدلال أهل السُّنَّة بالأَحاديث . ورجوعهم إليها .

فهذا إجماع منهم على القول بأَخْبَار الآحَاد .

وكذلك أجمعَ أهل الإسلام متقدِّمُوهُم ومتأخِّرُوهم على رواية الأحاديث في صفات الله، وفي مسائل القَدَر، والرؤية، وأصل الإيمان، والشَّفاعة والحَوْض، وإخراج الموحِّدِين المذنبين من النَّار، وفي صفة الجنة والنار، وفي التَّرغيب والتَّرهِيب، والوَعد والوَعِيد، وفي فضَائل النَّبي ﷺ ومناقِب أصحابه، وأخبَار الأنبياء المتقدِّمين عليهم السَّلام، وكذلك أخبَار الرَّقَائق والعِظَات، وما أشبه ذلك مما يكثر عدُّه وذكره، وهذه الأشياء كلها علميَّة لا عمليَّة، وإنَّما تُروى لوقوع علم السَّامع بها.

وإذا قلنا: إنَّ خَبَر الواحِد لا يجوز أن يوجب العِلْم، حملنا أمر الأُمَّة في نقل الأخبَار على الخطأ، وجعلناهم لاغِينَ مشتغلين بما لا يُفِيد أحدًا شيئًا، ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دوَّنوا في أمورٍ ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه. وربَّما يرتقي هذا القول إلى أعظم من هذا، فإن النبي ﷺ أدَّى هذا الدِّين إلى الواحد فالواحد من أصحابه؛ ليؤدوه إلى الأُمَّة، ونقلوا عنه؛ فإذا لم يُقبل قول الراوي؛ لأنه واحد، رجع هذا العيبُ إلى المؤدِّي، نعوذ بالله من هذا القولِ الشَّنيع والاعتقاد القَبيح! ويدل عليه، أنَّ الأمر مُشتهر في أنَّ النَّبي ﷺ بعث الرُّسل إلى الملوك ...»[1].

وقال أبو الحسن بن القطَّان الفَاسي المتوفَّى ٦٢٨هـ في «الإقْنَاع في مَسَائِل الإجْمَاع»: «وأجمعوا على التَّصديق بما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله تعالى، وما ثبت به النَّقل من سائر سُننه، ووجوب العمل بمحكمه، والإقرار بنصّ متشابهه، وردّ كل ما لم نُحط به علمًا بتفسيره إلى الله تعالى، مع الإيمان بنصّه»[2].

---

(١) أبو القاسم التيمي: الحجَّة في بيان المحجة ٢: ٢٢٧-٢٣٠.

(٢) ابن القطان: الإقناع (رقم: ١٢٩).

ومن اللطيف بعد هذه الإجماعات أن يكون هذا الإجماع الذي نقله ابن القَطَّان هو نفسُه نصّ كلامِ الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ، استفاده ابن القطَّان منه، فنقله عنه مقرًّا بأنَّه أمرٌ مما أجمع عليه أئمَّة المسلمين. ليتأكَّد بذلك أنَّ الإمَام أبا الحسن الأشْعَرِيّ لم يخالف أئمَّة الإسلام في هذا الإجماع القَطْعِيّ المتعلِّق بحُجِّيَّة السُّنَّة وبمصدريَّتِها بين مصادر التَّشريع الإسلامي. حيث قال الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ في «رسالته إلى أهل الثَّغر»: «وأجمعوا على: التَّصديقِ بجميع ما جاء به الرسول ﷺ في كتاب الله، وما ثَبَتَ به النَّقل من سائر سُننه، ووجوبِ العمل بمُحْكَمِه، والإقرارِ بنصِّ مُشْكِلِه ومتشابهه، وردِّ كلِّ ما لم يُحَطْ به عِلْمًا بتفسيره إلى الله، مع الإيمانِ بنصِّه، وأنَّ ذلك[1] لا يكون إلا فيما كُلِّفُوا الإيمانَ بجملته دون تفصيله»[2].

ويدل هذا التقرير على أمور:

١ ـ التَّسليمُ للسُّنَّة مُحْكَمِهَا ومُتَشَابِهِهَا.

٢ ـ لم يشترط التَّوَاتُر للثُّبُوت.

٣ ـ أنَّ التَّفويض (التَّسليم) لا يكون إلا في المُجمَلات، الَّتي لا تدخل في تفاصيل العِلْمي والعَمَلي (العَقَائِد والفِقه).

وبذلك يتبيّن: أنَّ الإمَام أبا الحسن الأشْعَرِيّ كان في باب الإيمان بالسُّنَّة مصدرًا من مَصَادِر التَّشريع، مع القرآن الكريم كبقيَّة أئمَّة الإسلام.

ومع أنَّ هذا أمرٌ بَدهِيّ، لكن كان لا بُدَّ من تأكيده واستحضاره قبل

---

(١) أي إن هذا الصِّنف من النُّصُوص المشتبهة لا تكون في الأمور التي يُوجب الله تعالى علينا فيها الإيمانَ بتفاصيلها، وإنَّما يكون فيما يكفي لصحة الإيمان به أن نعرف جملته دون تفصيله.

(٢) الأشعري: رسالة أهل الثغر، الإجماع (رقم:٤٣).

الدُخول في تفاصيل هذه المسألة ؛ لكي لا يكون مُنْطَلَق البحث والنَّظَر مخالفًا لهذه البدهِيَّة القَطْعِيَة ، ولتكون هذه البدهيَّة حاضرةً في جميع مباحثه .

الفصل الثَّاني ـ اليقيني والظنيّ من الأخْبَار وحُجِّيَتهما عند الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ :

المَطْلَب الأوَّل : تاريخ نشوء القول بعدم الاحتِجَاج إلا باليقيني من الأخبَار :

إنَّ تَقْسِيم الأخْبَار إلى مُفِيد لليقين ومفيد للظَّن أمرٌ لا اختلاف في أصل تقريره ، فهو أمر فطريٌّ تدركه بدائه العقولِ . فلا يمكن أن يتحقَّقَ فيه خلافٌ حقيقيٌّ بين العقلاء ؛ إلا أن يكون خلافًا لفظيًا . لكن بداية التَّصريح به تنظيرًا وتقعيدًا ، وبناء القبول والرَّد عليه : كان في بداية القرن الهجري الثَّاني ، على يدِ مؤسس الاعتِزَال واصِل بن عَطَاء الغزّال البصري المتوفَّى ١٣١هـ :

يقول ابنُ حزم الأنْدَلسي المتوفَّى ٤٥٦هـ ذاكرًا هذا التأريخ : « إنَّ جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خَبَر الواحد الثِّقَة عن النَّبيِّ ﷺ ، يجري على ذلك كل فرقة في علمها : كأهل السُّنَّة والخَوَارِج والشِّيعَة والقَدَريَّة ، حتى أحدث متكلِّمُوا المُعتزِلَة بعد المائة من التاريخ ، فخالفوا الإجماع في ذلك . ولقد كان عمرو بن عبيد يتديَّن بما يروي عن الحسن ويُفْتِي به[1] . وهذا أمرٌ لا يجهله مَن له أقلُّ عِلْم »[2] .

وقال أبو هلال العَسْكَري المتوفَّى ٤٠٠هـ في كتابه « الأوائل » عن واصِل

---

(١) يعني ابن حزم بذلك بيانَ تناقض عمرو بن عبيد أو إلزامَه بقبول خبر الواحد ، كما كان قد قبل أخبار الحسن البصري وفتاواه ، وهي خبر واحد . وهذا التعارضُ من عمرو بن عبيد كما يصح في إلزامه أو في إثبات تناقضه ، فقد يصح الاستدلالُ به أيضًا في نَفْي نسبة إطلاق رَدِّ خبر الآحاد إلى عمرو بن عبيد ، ويُلْزِمُ بتقييد مذهبه في ذلك .

(٢) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ١ : ١١٤ .

ابن عطاء: «هو أوَّل من قال: الحق يُعرف من وجوه: كتابٌ ناطقٌ، وخَبَرٌ مجتمعٌ عليه، وحُجَّة عقل، وإجْمَاع»[١].

ونقل القَاضِي عبد الجبَّار المعتزلي المتوفَّى ٤١٥هـ أنَّ واصِل بن عَطَاء قال: «إنَّ كل خَبَر لا يُمكنُ فيه التواطؤُ والتَّراسُلُ والاتفاقُ على غير التواطؤِ فهو حُجَّة، وما يصحُّ ذلك فيه فهو مُطَّرح»[٢].

وظاهر هذا الكلام أنَّ واصل بن عطاء كان لا يحتج إلَّا بالخَبَر المتَوَاتِر؛ لأن ما سوى المتَوَاتِر يمكن فيه التواطؤُ والتَّراسُلُ والاتِّفاقُ على غير التَّواطؤِ، ولذلك فهو مُطرح، حسب تعبير واصِل بن عَطَاء.

ومن المناظرات الدَّالة على علاقة المُعتَزِلَة بهذا التَّقسيم وبما ترتَّب عليه من قبولٍ وعدم قبول: هذه المناظرة الَّتي وقعت بين المؤسِّس الثَّاني للاعتزال تلميذِ واصل بن عطاء: عَمرو بن عبيد المتوفَّى ١٤٣هـ وأحد الرواة من المُحدِّثين، وهو بكر بن حُمْران العَتَكي الرفَّاء، قال بكر بن حُمْران: «سمعت عمرو بن عبيد يقول: لا يُعفَى عن اللص دون السلطان. قال: فحدثتُه بحديث صفوان بن أميَّة[٣]. فقال لي: أتَحْلِفُ بالله الذي لا إله إلا

(١) العسكري: الأوائل ٢: ١١٩.

(٢) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ٢: ٣٤.

(٣) قصة صَفْوَانَ بن أُمَيَّةَ رويت من طرق، منها ما جاء من حديثه هو عن نفسه، أنه قال: «كنت نَائِمًا في المسْجِدِ على خَمِيصَةٍ لي ثَمَنَ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا؛ فَجَاءَ رَجُلٌ فَاخْتَلَسَهَا مِنِّي، فَأُخِذَ الرَّجُلُ، فأُتِيَ بِهِ رسول الله ﷺ، فَأَمَرَ بِهِ لِيُقْطَعَ. فَأَتَيْتُهُ، فقلت: أتقطعه من أَجْلِ ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا؟! أنا أَبِيعُهُ، وَأُنْسِئُهُ ثَمَنَهَا. قال: فَهَلَّا كان هذا قبل أَنْ تَأْتِيَنِي بِهِ؟!». أخرجه الإمام مالك في الموطأ (رقم:٢٤١٦)، والإمام أحمد (رقم: ١٥٣٠٣، ١٥٣٠٦، ١٥٣١٠)، وأبو داود (رقم:٤٣٩٤)، والنسائي (رقم:٤٨٧٨-٤٨٨٠)، وابن ماجه (رقم:٢٥٩٥)، وابن الجارود في المنتقى (رقم:٨٢٨)، والحاكم وصححه (٤٣٨٠).

والراجح صحته: فانظر: البخاري: التاريخ الكبير ٤: ٣٠٤؛ ابن عبد الهادي: تنقيح =

هو أنَّ النَّبيَّ ﷺ قاله؟ فقلت: تحلِفُ بالله الذي لا إله إلّا هو أنَّ النبي ﷺ لم يقله؟ فحَلَف. قال فأتيتُ ابن عون[١] فحدثتُه، فلما عظمت الحلقة، قال: يا بكر، حدِّث القَوْم»[٢].

ونسب الإمَامُ الدَّارِميُّ المتوفَّى ٢٨٠هـ ابْتِدَاعَ هذا الرأي إلى بشر بن غِياث المَرِيسيّ الجهمي[٣]، المتوفَّى ٢١٨هـ، فقال في مُنَاظَرته إيَّاه: «وادّعيتَ أيضًا في دفع آثار رسول الله ﷺ ضُحْكَةً، لم يسبقك إلى مثلها عاقل من الأمَّة ولا جاهل: فزعمتَ أنَّه لا تقوم الحُجَّة من الآثار الصَّحيحَة الَّتي تُروى عن رسول الله ﷺ؛ إلا كل حديث لو حلف رجل بطلاق امرأته أنَّه كذب لطلقت امرأته. ثمّ قلت: ولو حلف رجل بهذه اليمين على حديث لرسول الله ﷺ صحيح عنه أنه كذب ما طُلِّقت امرأته. فيقال لهذا المعارض النَّاقضِ على نفسه: قد أبطلتَ بدعواك هذه جميعَ الآثارِ الَّتي تُروى عن النَّبيّ ﷺ، ما احتججتَ منها لضلالتك، وما لم تحتجّ! ولو كنتَ ممن يُلتفت إلى تأويله، لقد سننتَ للناس سُنَّةً، وحدَّدتَ لهم في الأخْبَار حدًّا، لم يَسْتَفِيدُوا مثلَها من أحدٍ من العالمين قبلك. ولوجب على كلِّ مختارٍ من الأئمَّة (في دَعْوَاك) ألا يختارَ منها شيئًا؛ حتى يبدأ باليمين بطلاق امرأته،

= التحقيق (٤:٥٦٢-٥٦٣ رقم:٣٠١٥).

(١) عبد الله بن عون بن أرطبان البصري: ثقة ثبت فاضل، من أقران أيوب السَّخْتياني في العلم والفضل، توفي سنة ١٥٠هـ. تقريب التهذيب (رقم ٣٥١٩).

(٢) الفسوي: المعرفة والتاريخ (٢:٢٦١)؛ العقيلي: الضعفاء (٤:٣٢٨ رقم:٤٣٣١)؛ ابن عدي: الكامل (٥:١٠١)؛ الدارقطني: أخبار عمرو بن عبيد (رقم:٦)؛ الخطيب: تاريخ بغداد ١٢:١٧٧-١٧٨.

(٣) نُسب بشر بن غياث المريسي إلى الاعتزال، والحق أن نسبته إلى التجهم أولى، فكذلك سماه ونسبه الإمام الدارمي في ردّه عليه، ويؤيد ذلك ما تراه عند أبي الحسن الخياط في: الانتصار والرد على ابن الراوندي المعتزلي المتوفَّى ٢٩٠هـ، ١٤٢؛ وأبي منصور البغدادي: الفرق بين الفرق ٢٠٤-٢٠٥؛ وابن حجر: لسان الميزان ٢:٢٣٠-٣٠٩.

فيحلف أنَّ هذا الحديث صِدق أو كذب البتَّةَ، فإن كان شيئًا طَلُقتْ به امرأته استعمله، وإن لم تَطْلُق تركه!

ويْلَك! إنَّ العُلمَاء لم يزالوا يختارون هذه الآثار، ويستعملونها، وهم يعلمون أنَّه لا يجوز لأحدٍ منهم أن يحلف على أصحّها أنَّ النَّبيّ ﷺ قاله ألبتَّة، وعلى أضعفها أنَّ النَّبيّ ﷺ لم يقله ألبتة. ولكنهم كانوا لا يألون الجهد في اختيار الأحْفَظ منها والأمثل، فالأمثل من رواتها في أنفسهم، ويرون أن الأيمان الَّتي ألزمتهم فيها بطلاق نسائهم مرفوعةٌ عنهم، حتى ابتدعتها أنت، من غير أنْ يسبقك إليها مسلمٌ أو كافر! ففي دعواك: يجب على القُضَاة والحُكَّام أنْ لا يحكُموا بشهادة العُدُول عندهم؛ إلَّا بشيء يمكن القاضي أن يحلف عليه بطلاق امرأته: أنَّ الشَّاهد به قد صدَق، أو أنَّه إن حلف عليها بطلاق امرأته أنَّها كذب لم تطلق امرأته.

ويحك! من سبقك إلى هذا التَّأويل من أُمَّة محمَّد ﷺ في اتّباع الرِّوَايَات واختيار ما يجب منها؟! إنَّما يجب على القاضي أن يفْحَص عن الشُّهود ويحتاط، فمن عُدِّلَ عنده منهم، حكم بشهادته، وإن كان كاذبًا في شهادته في علم الله، بعدما لم يطلع القاضي منه على ذلك. وتُرَدُّ شهادةُ المجروح، وإن كان صادقًا في شهادته في عِلْم الله، بعدما لم يطلع القاضي على صدقه. وكذلك المذهب في استعمال هذه الآثار وقبولها من رواتها، لا ما تأوّلتَ أنت فيها من هذه السخرية بنفسك والضحك»[1].

وهذه الأخْبَار تدل بظَاهِرها على أن مُتقدِّمي المُعتَزِلَة كانوا يَرُدُّون أخْبارَ الآحادِ مطلقًا، في العقائد والأحكام[2].

(١) نقض عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد ٣٧٤ـ٣٧٥.

(٢) والحق أن الأخذ بظاهر هذه الأخبار دون تمام الدراسة ليس صوابًا، فقد نصَّ نُظار المعتزلة =

ومن أجلِّ المُنَاظَرات الَّتي تؤرِّخ لهذه المسألة : مُناظرات الإمَام الشَّافِعيّ المتوفَّى ٢٠٤هـ ، والتي حُفظت لنا في مصنفاته الجليلة ، ككتابه « الرِّسَالة » ، الذي عقد فيه بابًا طويلًا لتثبيت خَبَر الوَاحِد[1] . بل من ذلك أيضًا كتابه « جِماعُ العِلْم » ، وهو كله في حُجِّيَّة السُّنَّة ، وفي مناقشة من ردَّها أو ردَّ شيئًا منها بناء على تَقْسِيمها ليقيني وظَنِّي .

وقد دلّت مُناظرات الإمَام الشَّافِعيّ مع مخالِفيه من أهل الكلام (كما كان يُسَمِّيهم) : على أنَّ لهم مقالات متعدّدة في تَقْسِيم السُّنَّة وفي الاحتجاج بتلك الأقسام ؛ حتى قال في فاتحة كتابه : « ثُمَّ تَفَرَّقَ أَهْلُ الكَلَامِ في تَثْبِيتِ الخَبَر عن رسول الله ﷺ تفرُّقًا مُتَبَايِنًا ، وتَفَرَّقَ غَيْرُهُمْ مِمَّنْ نَسَبَتْهُ العَامَّةُ إلى الْفِقْهِ فيه تَفَرُّقًا : أَمَّا بَعْضُهُمْ فقد أَكْثَرَ من التَّقْلِيدِ والتَّخْفِيفِ من النَّظَر ، والْغَفْلَةِ والاسْتِعْجَالِ بالرِّيَاسَةِ ... »[2] .

وذكر الإمَامُ الشَّافِعيُّ أنَّ مِن مُتكلِّمي عصره مَن كان يدَّعي أنه لا يحتجُّ إلا بالقرآن[3] ، ومنهم من أضاف إلى القرآن خَبَر العامَّة عن العامَّة (من مثل

= بأنهم لا يَرُدُّون خبر الواحد مطلقًا ، فانظر : الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي ٩٨؛ والقاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ١٩٤، ٢١٠، ٢٣٧؛ والمغني ١٧: ٣٨٥، وشرح الأصول الخمسة ٧٣١، ٧٣٤ـ٧٣٨، ٧٦٨ـ٧٧٠، والمعتمد وزيادات المعتمد في أصول الفقه ـ بذيل المعتمد ـ لأبي الحسين البصري المعتزلي المتوفَّى ٤٣٦هـ (٢: ٥٤٩ـ٥٥٠، ٥٥٣ـ٥٥٨، ٥٧٠ـ٦٠٧، ١٠٢٥ـ١٠٢٨) ، وابن الملاحمي الخوارزمي : الفائق في أصول الدِّين المتوفَّى ٥٣٦هـ (٥٧٨) . فإما أن رد خبر الآحاد مطلقًا (في اليقينيَّات والظنيَّات) كان رأيًا لبعض متقدِّميهم ، ثمّ رجع عنه متأخروهم . وإما أن هذا الرأي لم يكن رأيًا لأحدٍ منهم ، وما هذه الأقوال المطلقة إلّا أقوالًا مقيدةً ، استُلّت من سياقاتها الّتي تبيّن قيودها .

(١) الإمام الشافعي : الرسالة ٤٠١ـ٤٧١ (رقم : ١١٠١ـ١٣٠٨) .

(٢) الإمام الشافعي : جماع العلم ٥.

(٣) المصدر نفسه ٥ـ٧، ١٢ـ١٣.

فرض الصَّلاة خمسًا في اليوم والليلة[١]، ومنهم من اشترط إفادةَ العِلْم في خَبَرِ الآحادِ ليحتجّ به، مما يعني أنه لا يحتجُّ بالظَّنّي مُطْلقًا[٢].

لكن أهم تِلْك المُنَاظَرات في هذا الموضع: تلك المناظرة الَّتي كانت بين الإمامِ الشَّافِعيّ ومن كان لا يحتجّ إلا بالمُتَوَاتر، بمعناه الذي يعرفه المتأخرون:

حيث قال الإمَام الشَّافِعيّ مخاطبًا مخالفَه: «أفرأيت سُنَّةَ رسول الله ﷺ: بأيِّ شيءٍ تثبت؟

- قال: أقول القول الأوَّل الذي قاله لك صاحبنا.
- فقلت: ما هو؟
- قال: زعم أنها تثبت من أحد ثلاثة وجوه.
- قلت: فاذكر الأولى منها؟
- قال: خَبَر العامَّة عن العامة.
- قلت: أكقولكم الأوَّل، مثل أن الظهر أربع؟
- قال: نعم.
- فقلت: هذا مما لا يخالفك فيه أحدٌ علمتُه. فما الوجه الثَّاني؟
- قال: تَوَاتر الأخبَار.

---

(١) المصدر نفسه ١٩ـ ٢٠.

(٢) نقل الإمام الشَّافِعيّ عن مخالفه أنه ذكر علمَ الخاصة (وهو خبر الآحاد) في سياق ما يحتجّ به، فقال في شرط قبوله لخبر الآحاد: «ومنها علم الخاصّة، ولا تقوم الحجة بعلم الخاصّة؛ حتّى يكون نَقْلُهُ من الوجه الَّذي يُؤْمَنُ فيه الغلط». جماع العلم (٢١). وهذا أقدم نصّ وجدتُه للمتكلمين في الاحتجاج بخبر الآحاد إذا احتفَّتْ به القرائن المفيدة للعلم.

ـ فقلت له : حدّد لي تَوَاتر الأخْبَار بأقلِّ مما يَثْبُتُ به الخَبَر ، واجعل له مثالًا ؛ لنعلم ما يقول وتقول .

ـ قال : نعم ، إذا وجدتَ هؤلاء النفر للأربعة الذين جعلتَهم مثالًا[١] . يروون ، فتتفق روايتهم أن رسول الله ﷺ حرّم شيئًا أو أحلَّ ، استدللتُ على أنهم بتباين بلدانهم ، وأن كل واحد منهم قَبِل العِلْم[٢] عن غير الذي قبله عنه صاحبه ، وقبله عنه من أداه إلينا ممن لم يقبل عن صاحبه أن روايتهم إذا كانت هكذا تتّفِقُ عن رسول الله ﷺ ، فالغلط لا يمكن فيها .

ـ فقلت له : لا يكون تَوَاتُر الأخْبارِ عندك عن أربعة في بلد ، ولا قَبِل عنهم أهل بلد ، حتى يكون المدني يروي عن المدني ، والمكي يروي عن المكي ، والبصري يروي عن البصري ، والكوفي يروي عن الكوفي ، حتى ينتهي كل واحد منهم بحديثه إلى رجل من أصحاب النَّبيِّ ﷺ غير الذي روى عنه صاحبه ، ويجمعوا جميعًا على الرِّوايَة عن النَّبيِّ ﷺ ؛ للعلة الَّتي وصفت .

ـ قال : نعم ؛ لأنَّهم إذا كانوا في بلد واحد ، أمكن فيهم التواطؤ على الخَبَر ، ولا يمكن فيهم إذا كانوا في بلدان مختلفة .

ـ فقلت له : لبئس ما نَبَثْتَ[٣] به على من جعلتَه إمامًا في دينك ، إذا ابتدأت وتعقَّبتَ ...»[٤] . إلى آخر هذه المناظرة المهمة جدًّا .

---

(١) النفر الأربعة هم : سعيد بن المسيّب المدني ، وعطاء بن أبي رباح المكي ، والحسن بن يسار البصري ، وعامر بن شراحيل الشعبي الكوفي . انظر : جماع العلم ٣٠.

(٢) قبل العلم : أي أخذه ورواه .

(٣) النبث هو النبش ، والمعنى : لبئس ما أثرتَ من شبهة على أئمة الدِّين من أمثال أولئك الأئمة الأربعة من كبار أئمة التابعين ؛ إذ جعلتَهم وكأنهم لا يحول بينهم وبين الكذب إلّا العجز عنه ، بتباعد البلدان!

(٤) الشّافعي : جماع العلم ٣٢ـ ٣٣.

ومن المهم جدًّا في مُنَاظرات الإمَام الشَّافِعِيّ مع مخالفيه في حُجِّيَّة الأخْبارِ، ومما يبيّن حقيقة هذه المقالات وطريقة نشأتها: أمران:

الأول: أن أكثر من واحد ممن كان يُنَاظرهم كان يرجع عن قوله، ويعترف بخطئه، بعد انتهاء مناظرة الشَّافِعِيّ له!

والثَّاني: أنَّ الإمامَ الشَّافِعِيّ في عامَّة مُنَاظَراتِهِ مع هؤلاء، كان يُثبتُ لهم تناقضَ تنظيرهم مع تطبيقهم، وأنهم قد قبلوا من الأخْبارِ في الأحكام وغير ذلك ما كان ينبغي أن تكون غير مقبولة حسب تنظيرهم، وأنهم قد احتجُّوا بالذي يزعمون في تقعيدهم النَّظَري عدم الاحتجاج به. بل إنَّ مناظري الإمَام الشَّافِعِيّ كثيرًا ما كانوا يُقرّون هم أنفسُهم له بهذا التَّنَاقُض الذي وقعوا فيه، مما كان يحرجهم بوجوب الإقْرارِ بالخطأ ويُلزمهم بالتراجع عنه.

وهذان الأمران يدلان على أمرين مهمين أيضًا:

الأول: أنَّ هذه المقالات نشأت من غير استيفاءِ نظرٍ وتحرير قولٍ عند أصحابها، ولذلك اضْطَربُوا واضْطَرَبَت مَواقفهم عند المناظرة، وتراجع كثير منهم عنها. وهذا الخَلَل المَنْهَجِي في بحثِهِم هو ما افْتَتَح به الإمَام الشَّافِعِيّ مناظراته، كما سبق، حيث قال: «ثُمَّ تَفَرَّقَ أَهْلُ الكَلَامِ في تَثْبِيتِ الخَبَرِ عن رسول الله ﷺ تَفَرُّقًا مُتَبَايِنًا، وتَفَرَّقَ غَيْرُهُمْ مِمَّنْ نَسَبَتْهُ العَامَّةُ إلى الفِقْهِ فيه تَفَرُّقًا: أَمَّا بَعْضُهُمْ فقد أَكْثَرَ من التَّقْلِيدِ والتَّخْفِيفِ من النَّظَرِ، والغَفْلَةِ والاسْتِعْجَالِ بالرِّيَاسَةِ ...»[1].

الثَّاني: أن أصحاب هذه المقالات مع تصريحهم بردّ السُّنَّة (كلها، أو خَبَر الآحادِ مطلقًا، في اليَقِينيَّات والظَّنِّيات)، لا يصح نسبة ردّها المطلق

---

(١) الشَّافعي: جماع العلم ٥.

إليهم، بدليل تطبيقِهم الذي لا يخلو من وجهٍ من وجوه الاحتجاج بها، مما يدل على أن مقالاتهم: إما أنها تحتاج إلى تقييدٍ بتطبيقاتهم العمليَّة، ولا يصح مع وجود ذلك التطبيق نسبة ذلك الإطلاق إليهم. أو أنهم قومٌ لم يحرّروا هذه المسألة، فاضطربوا وتَنَاقَضُوا، مما لا يجعل لخلافهم أي اعتبار؛ لأنَّه خلاف مبنيٌّ على عدم استيفاءِ لأسباب القول والاجتهاد فيه.

وبذلك يتَّضِح أنَّ المُعتزِلةَ وغيرهم من المُتَكَلِّمين كانوا هم من أوائل من أثار الخِلاف في حُجِّيَّة السُّنَّة، في بداية القرن الهجري الثَّاني، وهم أوّل من قعّدَ لردّ جزءٍ منها بحُجَّة تَقْسِيمها إلى يقينيٍّ وغير يقينيٍّ. ولا شكَّ أن هذا الأوليَّة، وبهذا المنهجِ المثيرِ للجدل في استثمارِهِ، كان له أثره العميق في قبول هذه التَّقريرات عند بعض الفقهاء والمُحدِّثين، وكان سببًا لقيام معاركَ علميَّة وجدليَّة على مرّ القُرُون بعد ذلك. فما هو موقف الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ من هذا التَّقْسِيم ومَراتبِ حُجِّيَّته؟ هذا هو المَطْلَب الثَّاني.

المَطْلَب الثَّاني: مَوقِف الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ من هذا التَّقْسِيم ومراتب حُجِّيَّته:

قال أبو بكر بن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ في حكاية مذهب الأشْعَرِيّ: «وكان يقول في الأخْبَار: إنَّها طريقٌ تُعلَمُ بها الغائبَات عن الحسّ بما لا يُوصَلُ إلى العِلْم بها بالنَّظَر والاسْتِدلال.

وكان لا يَحُدُّ للمُخْبِرِينَ حدًّا بعددٍ مخصوص أو بصفاتٍ مخصُوصة، بل كان يقول: إن المُعْتَبَرَ في ذلك حدوثُ العِلْم وزوالُ الجَهْل عن السَّماع عند سماع تِلْك الأخْبَار، وذلك بأن يُراعي حالَ نفسه في سماعه الأخْبَار:

- فإذا وجدها على ريبٍ وتهمة، لم يقطع بصدق المُخبِرين.

ـ وإذا زالت الرِّيَبُ والتُّهَمُ عنه، قطع بصدقهم.

ومثلُ ذلك: مما يجد السَّامعُ له الفرقَ بين الحالين من نفسه وجدانًا ضروريًّا لا يتخالجه فيه شكٌّ»[١].

وهذا نقلٌ واضح في تَقْسِيم الأخْبَار إلى مُفِيد لليقين، وغير مفيدٍ له. لكن ليس في هذا النَّقل ما يدل على حُجِّيَّة الخَبَر الذي لا يُفِيد اليَقِين: هل يحتجُّ به، أو لا يحتجّ به، أم فيه تفصيل. لكن له قول آخر أوضحَ فيه جانبًا مهمًّا من هذا الأمر؛ فقد قال ابن فُورَك في حكاية مذهب الأشْعَرِيّ: «وكذلك القول في السُّنَّة عنده: إنها أنحاءٌ ومراتبُ:

ـ فمنها المتَوَاتِر نقلًا. انقطع العذرُ به.

ـ ومنها ما تَوَاتَر فعلًا ونقلًا.

ـ ومنها ما تَوَاتَر حُكْمًا، وإن لم يُساوِ النَّوْعَين الأوَّلَين منها.

ـ فأما الذي تَوَاتَر نَقْلًا: كنحو الإخبار عن كونه، ودُعَائِهِ[٢]، وما جرى مجْرَاه.

ـ وما تَوَاتَر نقلًا وفعلًا: كالصلوات وأعداد ركعاتها، والطَّهارات وما يتعلَّقُ بها مما جرى مجراها.

ـ والذي تَوَاتَر حُكْمًا وجرى في لزُوم الحُجَّة مجرى ما ذكرناه: كنحو رَجْم الزاني المُحْصَن، والمسحِ على الخُفَّيْن، وأنْ لا وصيّة لوارث، وأن المرأة لا تُنكحُ على عمَّتِهَا وخَالَتِهَا[٣].

---

(١) ابن فُورك: مجرّد مقالات الأشْعَرِيّ ١٨.

(٢) أي إن النبي ﷺ كان موجودًا، وأنه دعا الناس إلى دين الإسلام.

(٣) كل هذه الأمثلة هي أمثلة للمتواتر المعنوي لا اللفظي، فـ«لا وصية لوارث» ـ حكمٌ تتابعت الأمّة على نقله، واتفقوا عليه، وكذلك أن «المرأة لا تُنكح على عمَّتِهَا أو على خالتها». =

. . . .

= وقد قال الإمام الشّافِعيّ : « ووجدنا أهل الفُتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم : لا يختلفون في أن النّبي ﷺ قال عام الفتح : لا وصية لوارث ، ولا يقتل مؤمن كافر . ويأثرونه عن من حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي . فكان هذا نقلَ عامّةٍ عن عامّة ، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحدٍ عن واحد ، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين . وإنما قبلناه بما وصفتُ : من نقل أهل المغازي ، وإجماع العامّة عليه . وإن كنّا قد ذكرنا الحديث فيه ، واعتمدنا على حديث أهل المغازي عامًّا وإجماع الناس . (ثمّ أسند الحديث مرسلًا ، فقال : « أخبرنا سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال : لا وصية لوارث » . (ثمّ قال مبينًا أنه لا يحتج بهذه الرواية وحدها :) فاستدللنا بما وصفتُ من نقل عامّة أهل المغازي عن النّبيّ ﷺ : أن لا وصية لوارث ، على أن المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة ، مع الخبر المنقطع عن النبي ﷺ ، وإجماع العامة على القول به » . الرّسالة ١٣٩-١٤٢ (رقم :٣٩٨-٤٠٣) .

وأنت ترى أن الإمام الشّافِعيّ لم يجد إسنادًا لحديث « لا وصية لوارث » ؛ إلّا إسنادًا مُنقطعًا ، وصرّح أنه لا يعتمد على هذا الإسناد المنقطع ؛ إلّا مع نقل العامّة عن العامّة . فلو كان الّذي نقله العامّةُ عن العامّة هو لفظ الحديث ، لوجد الإمام الشّافِعيّ عددًا كبيرًا من الأسانيد الّتي تنقل ذلك اللفظ ، غير ذلك الإسناد المنقطع . مما يدل على أن وصول هذا الحديث إلى الإمام الشّافِعيّ الّذي تمّ بنقْلِ عامّةٍ عن عامّة هو نَقْلُ حكمه ، وليس لفظه . ثمّ جاءت روايات الآحاد ، ومنها إسناده المنقطع الّذي وقع للشّافعي ، لتدل على لفظ المعنى المنقول نَقْلَ عامةٍ عن عامة . ليكون قَصْدُ الإمام الشّافِعيّ بهذا الحديث ضَرْبَ المثال لما يسميه الأصوليون ومُتأخّرو المحدِّثين : بالمتواتر المعنوي .

وقد نصّ على أن هذا الحديث خبر آحاد أبو بكر الجصّاص الرازي المتوفّى ٣٧٠هـ ، وبيّن وجه إفادته للعلم مع ذلك ، مما يؤكّد على صحة التنبيه السّابق ، من كون حديثِ « لا وصية لوارث » خبرَ آحادٍ بلفظه ، متواترًا معنويًّا بحكمه ومعناه ، حيث قال : « وما كان هذا سبيله من أخبار الآحاد : فهو موجب للعلم ، في معنى الخبر المتواتر ، ويجوز نسخ القرآن به . ألا ترى أن قوله عليه السلام : لا وصية لوارث ، هو من أخبار الآحاد ، وقد أجاز أصحابنا نسخ القرآن به ، لتلقي النّاس إياه بالقبول ، واتّفاقهم على استعمال حكمه » . الفصول في الأصول للجصّاص ١٤٨٠ .
فها هو الجصّاص يُصرّح بكونه خبر آحاد (وليس متواترًا) ، مع كونه يراه مفيدًا للعلم من جهة الاتّفاق على قبوله والإجماع على حكمه .

ويوضّح ذلك أخيرًا : قول أبي منصور البغدادي المتوفّى ٤٢٩هـ أيضًا ، مُتحدّثًا عن أقسام الأخبار : « والقسم الرابع منه : خبرٌ من أخبار الآحاد في كل عصر ، قد أجمعت الأمّةُ على الحكم به . كالخبر في أن : لا وصية لوارث ، وفي أن : لا تُنكح المرأة على عمّتها ولا على =

ثمّ بعد ذلك أخبَار الآحَاد : وهي الَّتي ينقلها الواحِد العَدْل عن العَدْل ، حتى يتَّصِل ذلك برسولِ الله ﷺ . وكان يقول : إنَّ ما جَرَى هذا المجْرَى يُعمَلُ به ولا يُقطَعُ على غَيْبِهِ . وإنَّ مجرى وجوب قَبُول ذلك ولُزوم العمل به مجرى شهادة الشَّاهِدَين : أنَّه يُعمَلُ على ظَاهِرِ الأمر فيه ، ولا يُقطَعُ على غَيْبِهِ . فهذا مذهبه في السُّنَّة المتعلقة بالقَوْلِ »[١] .

وهذا النَّقل المهم يُبَيِّنُ أنَّ الإمامَ أبا الحسن الأشْعَرِيّ قد قَسَّم المنقول عن النَّبيِّ ﷺ إلى قسمين : المتَوَاتِر ، والآحَاد . وأنَّه إنْ جَعَل المتَوَاتِر مُفِيدًا للعِلْم ، فإنَّه جعل الآحَاد مُفِيدًا للظَّن ، كشهادة الشَّاهدين ، يُعملُ بها ، ولا يُقطع على غيبها . فخَبَر الآحادِ عنده حُجَّة ظَنِّية ، حسب هذا النصّ .

وأكَّدَ ابن فُورَك هذا المعنى عن أبي الحسن بقوله عنه في موطنٍ آخر : « وكان يقول : إنَّ السُّنَّة على أنْحاء : فمنها ما يجب عِلْمُه والعمل به ، ومنها ما يجب العمل به دون القَطْع بغيبه . وهذا على نحو ما ذكرناه قبلُ عنه ، في تَقْسِيمه الأخبَار ، وقوله : بأنَّ المتَوَاتِر منها يُقطَعُ بغيبه ، والآحَاد يُعمَلُ به ولا يُقطَعُ بغيبه »[٢] . أما درجة حُجِّيَّة أخبارِ الآحادِ ، وهل يمكن أن يُحتج بها في الغَيْبِيَّات وبعض الصِّفَات الإلهيَّات ، فهو ما سنجده في النُّصُوصِ التَّالية :

يقول الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ في كتابه « الإبَانَة » : « ونقول : إن الحوضَ والميزانَ حقٌّ ، والصِّراطَ حقٌّ ، والبعث بعد الموت حقٌّ ، وأنَّ الله يُوقِف العِبادِ بالموقف ، ويحاسب المؤمنين . وأنَّ الإيمان قولٌ وعملٌ ، يزيد ويَنْقُص .

= خالتها ، وفي أن : السَّارقَ لما دون النِّصاب ، ومن غير حرز ، لا يُقطع ... إلى أن قال : وكلُّ أنواع هذا المستفيض موجبٌ للعمل والعلم المكتسب » . البغدادي : أصول الدِّين ١٣.

(١) ابن فورك : مجرّد مقالات الأشعَرِيّ ٢٣.

(٢) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ٢٦.

ونُسَلِّمُ للرِّوايَات الصَّحيحةِ في ذلك عن رسول الله ﷺ، الَّتي رواها الثِّقَات: عدلٌ عن عدل، حتى تَنْتَهي الرِّوايَة إلى رسول الله ﷺ ... إلى أن قال: ونُصدِّقُ بجميع الرِّوَايَات الَّتي ثَبّتها أهلُ النَّقل: من النُّزول إلى السَّماء الدُّنيا، وأنَّ الربَّ يقول: هل مِن سائلٍ! هل من مُسْتَغْفِرٍ! وسائر ما نَقَلُوه وأثْبَتُوه؛ خِلافًا لما قاله أهلُ الزَّيغ والتَّضليل. ونُعَوِّلُ فيما اخْتَلَفْنَا فيه: على كتاب الله، وسُنَّة نبيِّه ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نَبْتَدِع في دين الله بدعةً لم يأْذَن الله بها، ولا نقول على الله ما لا نعلم»[1].

وقال الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ أيضًا في المعنى نفسه: «جُملةُ ما عليه أهلُ الحديث والسُّنَّة: الإقرارُ بالله وملائكته وكُتُبِهِ ورُسُله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثِّقَات عن رسول الله ﷺ، لا يردُّون من ذلك شيئًا ... إلى أنْ قال: ويُنْكِرون الجَدل والمِراءَ في الدِّين، والخصومةَ في القدر، والمناظَرةَ فيما يَتَنَاظَر فيه أهلُ الجَدَل ويَتَنَازَعُون فيه من دينهم: بالتَّسليم للرِّوايَات الصَّحيحَة، ولما جاءت به الآثارُ التي رواها الثِّقَات عدلٌ عن عدل، حتى يَنْتَهي ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولا يقولون: كيف؟ ولا: لِمَ؟ لأنَّ ذلك بدعة... إلى أن قال: ويصدِّقُون بالأحاديثِ التي جاءت عن رسول الله ﷺ: أنَّ الله سبحانه ينزل إلى السَّماء الدُّنيَا، فيقول: هل من مُستغفرٍ؟ كما جاء الحديث عن رسول الله ﷺ... إلى أن خَتَمَ هذا الفصلَ بقوله: «وبكلِّ ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب»[2].

---

(١) الأشعري: الإبانة ٢٩-٣٠، ونقله عنه ابن عساكر في: تبيين كذب المفتري ١٦٠-١٦١.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢٩٠، ٢٩٤-٢٩٥، ٢٩٧. وتعليقًا على العبارة الختامية، وهي قول أبي الحسن الأشْعَرِيّ: «وبكلِّ ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب»، شكَّكَ د. عبد الرحمن بدوي في ثبوتها عن الإمام أبي الحسن الأشْعَرِيّ في كتابه مذاهب الإسلاميين ٣٣١، وقال: «ربما كانت عبارة مقحمة مزورة، ليست من قول الأشْعَرِيّ، وربما تكون =

وهذان النَّصَّان المُهِمَّان يَدلان على أمْرَين مُهمَّين:

الأوَّل: الاحتجَاج بالسُّنَّة مُطْلقًا، ومنها أخْبَار الآحَاد، بدليل قوله: «ونُسَلِّمُ للرِّوايَات الصَّحيحَة في ذلك عن رسول الله ﷺ، الَّتي رواها

= قد أقحمها أحد الأشاعرة المتأخرين الذين قرّبوا أو وحدّوا بين مذهب ابن حنبل وبين المذهب الأشعريّ»، هذا نصّ كلامه. مع أنه هو نفسه قد عزا إلى شيخ الإسلام ابن تيمية أنه نقل هذه العبارة في منهاج السنة النبوية ٨٩. والواقع أن شيخ الإسلام قد كرّر نقلها عنه مرّاتٍ عِدّة في عدد من كتبه، والبرامج الحاسوبية كفيلة بإظهار مواطنها.

والأهم: أن الدّاعي للشّك غير قائم أصلًا، فالأشعرية ينتسبون إلى أهل الحديث دائمًا، ويعتبرون أنفسهم لسانهم وحجتهم، ويُصرّحون بذلك في كثير من السّياقات. ومن ذلك قول أبي بكر بن فُورَك في مقدمة مجرد مقالات أبي الحسن الأشْعَرِيّ ١٠: «واعلموا ـ رحمكم الله ـ أن الّذي حكيناه في هذا الكتاب من مقالات أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشْعَرِيّ ـ رحمه الله ـ: فهو ما عليه نُظَّار أصحاب الحديث، وجُمل ذلك مما هي قواعد دينهم، وأساس توحيدهم، وما يتفرّع عن أُصولهم. والذي وقع بين مشايخهم من اختلاف مما يخالفون فيه الشيخَ أبا الحسن ـ رحمه الله ـ فقد أفردناه في كتاب، وأشرنا في هذا الكتاب إلى بعض ذلك. ولكن لما كان أصحاب الحديث نوعين: فريقٌ اشتغل بالرواية، وفريقٌ اشتغل بالنّظر والجدل مع المخالفين في تأييد المذهب وتوهين ما خالفه، كان ما حدث من التّفريع على مذاهبهم، مما يختصُّ به أهلُ النظر منهم، الذين يُعْنَون بالفكر فيه، وفي تمهيد قواعدها، وتأسيس أصولها، الّتي بُني الكلامُ عليها مع المخالفين. فلذلك خصصناه من بينهم بذكر مقالاته، فاعلمه». وانظر ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية عن ابن فُورَك أيضًا في بيان تلبيس الجهمية ٨٢ـ١٧٣. بل هذا الآمدي المتوفّى ٦٣١هـ يقول في أبكار الأفكار ٥٩٦، بعد تعداده للفرق الخارجة عن أهل السُّنَّة: «وأما الفرقة الناجية، وهي الثالثة والسبعون: فهي ما كانت على ما كان عليه النّبي ﷺ وسلفُ الصحابة... ثمّ قال: وهذه الفرقة هي: الأشْعَرِيَّة والسَّلَفيَّة من المحدِّثين وأهل السُّنة والجماعة...».

ومثل هذا التّقرير يؤكّد أن الانتساب لأهل الحديث عند أئمّة الأشْعَرِيّة ليس قولًا انفردت به تلك العبارة، بل إنّ أصل تقريرهم لمذهبهم يرون فيه أنّه هو مذهب أهل الحديث حقًّا، كما يظهره هذا النقل، وغيره من التقريرات.

ولا مكان لذلك التّشكيك: لا من جهة صحة ثبوت تلك العبارة في كتاب أبي الحسن، بدليل ثبوته في أصوله الخطيّة، وبدليل تقادم نقلها عنه، كما بيّنّاه. ولا من جهة أنّه متفقٌ مع القاعدة الّتي ينطلق منها الأشْعَرِيّة في تقرير مذهبهم، خلافًا لما توهّمه عبد الرحمن بدوي، فقاده ذلك التوهُّمُ الخاطئ للتّشكيك.

الثِّقَات : عدلٌ عن عدلٍ ، حتى تنتهي الرِّوايَة إلى رسولِ الله ﷺ . فالتَّنصيص على رِوَايَة العَدْل عن العَدْل ـ ظاهرٌ في أنه يريد بها رواية الآحَاد ، وليس الخَبَر المتَوَاتِر . وكذلك قوله : « ونُصدِّقُ بجميع الرِّوَايَات الَّتي ثَبَّتها أهلُ النَّقل » ، واضحٌ أنَّه يُريد بها الرِّوَايَات الَّتي يصحِّحُهَا المُحَدِّثُون مِن أخْبَار الآحَاد ؟ خاصَّةً أنه صرّح في النَّصِّ الثَّاني أن مذهبه في ذلك هو مذهب أهل الحديث سواءً بسواء .

الثَّاني : أنَّ الإمَام أبا الحسن الأشْعَرِيّ يسلِّم ويصدِّق (ويحتجّ) بالثَّابت من أخْبَار الآحادِ في الغَيْبيَّات (كالحَوْض) ، ويثبت به أيضًا صفاتٍ إلهيَّة ، كصفة النزول إلى السَّماء الدُّنيَا . لكن هذا القول منه ـ رحمه الله ـ ليس مفسَّرًا في نوع الغَيْبيَّات والصِّفَات الإلهيَّة الَّتي يُثْبِتهَا بخَبَر الآحَاد ، وما منزلةُ هذا الإثْبَات : هل هو قَطْعٌ ؟ أم ظنٌّ رَاجِح ؟ وما نوع الإثْبَات ؟ هل هو مع التَّفويض ، أم التَّأويل؟ حيث إنَّ كُلًّا من التَّفويض والتَّأويل وجهٌ من وجوه إثْبَات الخَبَر ، وهما فرعٌ من فروع تصحيح نقله .

لكن النَّقل التَّالي قد يحدِّد بعض المعالم المُجْمَلة في النَّص السَّابق : فقد نقل ابن فُورَك عن أبي الحسن الأشْعَرِيّ مذهبه في طريقة إثْبَات صفات الله تعالى ، فقال : « فأما صفات الله تبارك وتعالى فإنَّها على نوعين : منها ما يُعلَمُ من طريق الأفْعَال ودلائلها عليها ، وهي : كالحياة والعِلْم والقدرة والإرادة . ومنها ما يثبت له لانْتِفَاء صفات النَّقْص عن ذاته : وذلك كالسَّمع والبَصَر والكلام والبَقَاء .

فأما ما يثبت من طريق الخَبَر ، فلا يُنكَرُ أن يَرِدَ الخَبَر بإثبات صفاتٍ له : تُعتقد خَبَرًا ، وتُطلقُ ألفاظُها سمعًا ، وتُحقَّقُ معانيها على حسب ما يليق بالموصُوف كاليدين ، والوجه ، والجَنْب ، والعين ؛ لأنَّها فينا جَوارح وأدوات ،

وفي وصفه نعوتٌ وصفات؛ لمّا استحال عليه التركيبُ والتأليفُ، وأن يُوصَفَ بالجوارح والأدوات. فأما ما يُوصَفُ من ذلك من جهة الفعل، كالاستواء والمجيء والنُّزول والإتيان: فإنَّ ألفاظَها لا تُطلقُ إلا سمعًا، ومعانيها لا تثبت إلا عقلًا، وتُستفاد أسامي هذه الأفعال بإخْبَاره عنها بذلك.

وما جاء به الكتاب، أو وردت به الأخْبَار المتَوَاتِرة: أُجريَ أمرُها على ذلك. وما وردت به أخْبَار الآحَاد: فإنَّ التجويز معلّقٌ به، على هذا الوجه، دون القطع واليَقِين»[١].

وهذا النَّقل يدل على أمرين مهمين:

الأول: أنَّ الإمَام أبا الحسن الأشْعَرِيّ يثبت بعض الصِّفَات الإلهيَّة بأخْبَار الآحَاد، مع تأويلِها بما يوافق دلالة العقل اليَقِينية.

الثَّاني: أنه يثبت بعض الصِّفَات الإلهيَّة بأخْبَار الآحَاد، مع كونها أخْبَارًا لا تفيد إلا الظَّن؛ كما هو ظاهرٌ من خاتمة مقاله: «دون القَطْع واليَقِين».

وأكّدَ هذا المعنى في موطنٍ آخر، حيث نقل عنه ابن فُورَك أنه: «كان يقول في الأسماء الَّتي تَرِدُ بالمعاني الَّتي لا يَقْتَضِي العقلُ إثْبَاتَهَا له: إنّه لو وَرَدَ الخَبَر بأكثر مما وَرَدَ الخَبَر به لصَحَّ، وكانت معانيها مُصَحَّحَةً على الوجه الذي يليق به في صفته ونعته. فمن ذلك: ما ذكر في «الكتاب الموجز» في آخر باب الأسماء والصِّفَات: إن قال قائل: أتجيزون أن لو ورد الخَبَر بأنه جسمٌ أو متحرّكٌ كما ورد بأن له يدين ووجهًا وعينًا؟ فأجاب: بأنَّ ذَلِكَ لو ورد على الوجه الذي يليق به لكان غير مُنكر، لا على معنى أنّه محل للحركة وأنه مؤلَّف، بل على معنى أنه فَعَلَ الحركةَ وأنه قائمٌ بنفسه مستغنٍ عن غيره»[٢].

---

(١) ابن فورك: مجرّد مقالات الأشْعَرِيّ ٤١.

(٢) ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري ٥٨.

وهذا واضحٌ من القول : إنه يثبت بعض الصِّفَات الإلهيَّة بالخَبَر الظَّنِّي ، ولا يكذبه ، بل يقبله ويحتج به ويسلّم به ؛ لكن مع تأويله بما لا يخالف الدلائل اليَقِينيَّة .

وعقد ابن فُورَك بابًا بعنوان : « فصلٌ آخر : في إبَانَة مذهبه في القول بعذابِ القَبر وسؤال مُنكَر ونَكِير ، وقوله في الميزان والصِّراط والحَوْض وحساب المؤمنين والكفار ، وتحقيق معنى ذلك ووجهه » ، فقال في فاتحته : « اعلم أنه كان يقول : إنَّ جميع ذلك مما طريقُهُ الخَبَر . فأما تجويزه : ففي العقول ثابتٌ كائنٌ صحيح ...

ثمّ قال : وكذلك كان يقول في سؤال منكر ونكير : إنَّ ذلك أيضًا مما يُرجَعُ في القول به إلى ما وردَ من الأخْبَار ... إلى أن قال : ومن أصله أن كل ما لا تأباه العقول ، ولا تدفعُ الأوهامُ كَونَه وصِحّةَ حُدوثه ، فإنه لا يستحيلُ ورودُ الخَبَر بكونه . فيقوى أحدُ الجائزين في النفس عند وُرود الخَبَر به ، ويزداد القلبُ سكونًا إليه وثقةً بأحد حُكْمَيه . قال [أي أبو الحسن الأشْعَرِيّ] : وهذه الأشياء من هذا النحو الذي ذكرناه ، ومن هذا القبيل الذي أشرنا إليه . ومن أبى ذلك وأنكره من الملحدين : فلإنكاره القول بحدوث العالم . ومن أبى ذلك من المُعتَزِلَة وغيرهم : فلإنكارِهم الآثارَ وتكفيرِهم أهلَ الرِّوايَة والنَّقل ، وكلا الأمرين اللذين بَنَوْا عليهما قواعدهما في إنكار هذه الأشياء عندنا باطلٌ ... إلى أن قال : وكذلك كان يقول بإثبات الحوض للنَّبيّ ﷺ ، وأنَّ ذلك خصوصيةٌ في الكرامة للنَّبيّ ﷺ وزيادةُ فضلٍ ومرتبة . وذلك في مُجَوَّزات العقول ، ومما يمكن أن يرد به الخَبَر ، ويجب الاعتراف بكونه عند ورود خَبَر الصَّادق به »[1] .

---

(١) ابن فورك : مجرّدُ مقالاتِ الأشْعَرِيّ ١٧٠، ١٧١، ١٧٣.

وخلاصة هذا النَّقل المُهم لمذهب أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ: أنه كان يَذْهَب إلى الاحْتِجَاج بخَبَر الآحَاد في الغَيْبِيَّات الَّتي لا يُعَارِضُهَا العقل. ولا يشترط لقبولها أن يُثبتها العقل، بل يشترط لقبُولها شَرطًا عقليًا واحدًا فقط: وهو أنْ لا تعارضها دلالةُ العقلِ اليَقِينيَّةُ. وفرقٌ كبيرٌ بين: اشْتِرَاط إثْبَات العقل لها، واشْتِرَاط عَدَم تعارضها مع دلالته اليَقِينيَّة. ولذلك أثبت أبو الحسن الأشْعَرِيّ من الغَيْبِيَّات كل ما ثَبَتَ من أخْبَار الآحَاد مما يجوّزه العقل: فلا يثبته العقل ولا ينفيه.

وهو بهذا التَّقرير وبنصوصه السَّابقة قبله ينبّه إلى أمرٍ مهم جدًّا، غفل عنه كثير من المتأخرين، من الأشْعَرِيَّة ومخالفيهم: وهو أن بعض الصِّفَات الإلهيَّة والغَيْبِيَّات (العقائد) ليست كلها يقينيَّة، بل منها ما هو ظَنِّي، وهو فروع العقائد دون أصولها، ولذلك صحّ إثباتها بالظَّنِّي!

هذا التَّقرير يجب أنْ يكون حاضرًا تمامًا في تقرير مذهب أبي الحسن من حُجِّيَّة السُّنَّة في العقائد، وفي بحثنا هذا على وجه الخصوص.

وبهذه النُّصُوص المنقولة عن أبي الحسن الأشْعَرِيّ، وهي كل ما وجدته له في كتبه الموجودة البَاقِيَة، أو المعزوّة إليه صَرَاحَة[1]، نخلص بأمور مهمَّة عن مذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في موقفه من حُجِّيَّة السُّنَّة:

١ ـ أنَّه يحتجُّ بالسُّنَّة الثَّابِتَة، على تفصيل لهذا الاحتجاج.

٢ ـ أنَّه يُقسّم السُّنَّة إلى قسمين: مُفيد للعلم الضَّروري، وهو المتوَاتِر المعنوي، ومفيد للظن الراجِح، وهو خَبَر الآحَاد.

٣ ـ أنَّه يحتجُّ بالخَبَر الظَّنِّي في الغَيْبِيَّات (ومنها بعض الصِّفَات الإلهيَّات)،

---

(١) النصوص المعزوة إليه كلها من كتاب ابن فُورَك: «مجرد مقالات أبي الحسن الأشْعَرِيّ».

إذا كانت مما يُجوِّز الدَّليل العقليُّ إثباتَه.

وبقي من هذا التقرير جوانب تحتاج إلى إجابة وإكمال بيانٍ للمذهب فيها، من مثل:

١ ـ هل خَبَر الآحاد كله ظَنِّي، ولا يقع فيه ما يُفيد اليَقين؟.

٢ ـ هل احتجاجه بخَبَر الآحاد في الغَيْبيَّات وبعض الصِّفَات الإلهيَّات يقتصر على فروع العقائد الظَّنِّيَة دون أصولها اليَقِينيَّة، أم أنَّه احْتَجَّ بخَبَر الآحَاد في الغَيْبيَّات اليَقِينيَّة أيضًا وفي أصول العَقَائِد.

فهذان السُّؤالان كان لا بُدَّ من الإجَابة عنهما لنُحَقِّقَ مذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في الأخْبَار تحقيقًا واضحًا، ولا ننسب إليه مذهبًا لا يقول به ولا يذهب إليه.

وهذا ما ألْزَمني باللجوء إلى بعض أقدم أئمَّة المذهب الأشْعَرِيّ، ممن اشْتُهِر بالانْتِسَاب إليه، وبتقرير مذهب أبي الحسن وبتحرير مقالاته والانْتِصَار لها والذبّ عنها.

وحرصْتُ في ضابط اختيار هؤلاء الأئمَّة (بعد تميّزهم الكبير في إتْقَان المذهب، حتى كأنَّهم منفردون بالقيام به): على أن يكونوا ممن قَرُبَ عهدُهم من أبي الحسن الأشْعَرِيّ؛ لأنَّ تقدُّمَ زمنهم مع إمامتهم، يجعلهم أوْلَى بمعرفة مذهب إمامهم ممن جاء بعدهم؛ وأحقَّ بتقريره قبل أن تدخله الاجتهادات الخاصَّة ببعض الأئمَّة الذين تأخَّروا عنه.

وقد ذكرتُ ذلك في مقدِّمة البحث، وبيَّنت مَن هم هؤلاء الأئمَّة الذين توفَّر فيهم شرط البحث، وأنَّهم هم: أبو بكر محمد بن الطَّيِّب بن محمد البَاقِلَّانيّ المتوفَّى ٤٠٣هـ، وأبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ، وأبو

إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفَرَايينيّ المتوفَّى ٤١٨هـ.

أما الجواب عن السُّؤال الأوَّل، وهو: هل خَبَر الآحَاد كله ظَنِّي، ولا يقع فيه ما يُفِيد اليَقِين؟

إذا بدأنا بأبي بكر البَاقِلَّانيّ وببيان جوابه عن هذا التساؤل، يُبرز أولًا أحد أهمّ مُشْكِلات البحث وأكثرها أثرًا في تعميق هُوَّة الخِلاف في هذه المسألة: وهو الخِلاف اللَّفظي فيها، النَّاشئ عن اختلاف في معاني مُصْطَلَحَات هذا الباب ودلالاتها. حيث إنَّ البَاقِلَّانيّ قد عرَّف خَبَر الآحَاد بأنَّه: «كل خَبَر عن خابر ممكن، لا سبيل إلى القطع بصدقه، ولا سبيل بكذبِهِ، لا اضطرارًا، ولا استدلالًا فهو خَبَر آحاد»[1].

وعرَّفه في موطن آخر بقوله: «إن الفقهاء والمُتَكَلِّمين قد تَواضَعُوا على تسمية كل خَبَر قصر عن إيجاب العِلْم بأنه: خَبَر واحد. وسواء عندهم رواه الواحد، أو الجماعة الَّتي تزيد على الواحد. وهذا الخَبَر لا يُوجب العِلْم، على ما وصفناه أوّلًا، ولكن يُوجب العمل»[2].

وبتأمّل يسير في هذا التَّعريف يتبيّن أنَّ الإمَام البَاقِلَّانيّ قد حصر تعريف خَبَر الآحَاد وقيّده بغير المتعارف عليه لدى عامة العُلمَاء والمتأخِّرين منهم خصوصًا. فالمتأخِّرون يجعلون خَبَر الآحَاد قسيمًا للمتَوَاتِر، فكل ما ليس متَوَاتِرًا عندهم فهو آحَاد. ولا يجعلون معيارَ القِسْمةِ إفادةَ الخَبَر الظَّن أو اليَقِين، كما فعل البَاقِلَّانيّ.

والذي يقطع بأنَّ البَاقِلَّانيّ لا يريد هنا أن يتكلَّم عن خَبَر الآحَاد الذي

(١) الجويني: التَّلخيص (مختصر التقريب والإرشاد للباقلاني) ٢:٣٢٥ (رقم:١٠٢٧).
(٢) الباقلَّاني: التَّمهيد ٣٨٦.

يقتسمُ مع المُتَواتِرِ الأخْبَار كلَّها، والذي شاع بهذا المعنى لدي كثيرٍ من العُلمَاء والباحثين أمورٌ، منها:

الأول قوله هنا: إنَّ خَبَرَ الآحَاد لا سبيل للقطع بكذبه. حيث إنَّ خَبَرَ الآحَاد الذي هو قسيم المتَوَاتِر يمكن القطع بكذبه بالقرائن، وقد قرّر البَاقِلَّانيّ ذلك بنفسه، كما يأتي. بل لا يقول عاقلٌ: إن خَبَرَ الآحَاد لا يمكن القطعُ بكذبه، فكيف إذا ما خالف الخَبَرَ الحسُّ والمشاهدةَ مخالفةً قطعية؟! وهذا يعني أن عدمَ قطعيةِ خَبَرِ الآحَاد قيدٌ في تعريف البَاقِلَّانيّ له، وليس نتيجةً ولا بيانًا لإفادة خَبَرِ الآحَاد. وفرقٌ كبيرٌ بين أن أفهم كلام البَاقِلَّانيّ على أنه يريد تعريف خَبَرِ الآحَاد، ليكون عدم قطعية الخَبَرِ قيدًا في التعريف، وبين أن أفهمه على أنه يريد بيانَ إفادةِ خَبَرِ الواحد.

وهذا يعني أن عدمِ قطعية الخَبَرِ قيدٌ في تعريف خَبَرِ الآحَاد، يدلّ على أن البَاقِلَّانيّ يحصر الآحَاد في الخَبَرِ الظَّنّي. لكن هذا لا يلزم منه أن يكون كلُّ ما ليس بمتَوَاتِرٍ عنده ظَنّيًا. فالظَّنّي من الأخْبَار عند البَاقِلَّانيّ هو خَبَرُ الآحَاد، دون الخَبَرِ المتَوَاتِر (وهذا معلوم)، ودون ما أفاد العِلْم النَّظَري من الأخْبَار غير المتَوَاتِرة (وهذا هو ما قد تحصل الغفلة عنه في فهم كلام البَاقِلَّانيّ).

الثَّاني: قد أكّد البَاقِلَّانيّ هذا المعنى بقوله عقب هذا التعريف: «وقد يُخْبِر الواحد فيُعلم صدقُه، كالنَّبي يُخْبِرُنا عن الغائبات، فنعلم صدقه قطعًا، ولا يُعدّ من أخْبَار الآحَاد. فتبيّن لك مقصود القوم في الاصطلاح، والمعاني هي المتبعة دون العبارات»[(١)].

ويوضح ذلك تمامًا: أنَّ الإمَام البَاقِلَّانيّ كان قد عقد فصلين: أَحدهما

---

(١) الجويني: التلخيص (مختصر التقريب والإرشاد للباقلاني) ٢: ٣٢٦.

بعنوان: «القول في الخَبَر الذي يُعلم صدقه بالدَّليل، والإيماء إلى وجوه الأدلة على الصدق»[١]، والآخر عن ضدِّه: وهو «الطرق الَّتي يُعلم بها كذب الأخْبَار»[٢]. وفي الفصل الأول الذي خصّه بالخَبَر الذي يُعلم صدقه بالدَّليل، يفرق في فاتحته بين الخَبَر الذي يُعلم صدقُه ضرورةً (وهو المتَوَاتِر) والخَبَر الذي يُعلم صدقه بالدَّليل، فقال: «اعلم وفَّقك الله: أن صدقَ الخَبَر يُعرف بأوجه، يجمعها قسمان: أحدهما: الضَّروريُّ، والثَّاني: الدَّليل. فأما الضَّروري: فقد سبق القول فيه، وذكرنا ما يُعرف صدقه اضطرارًا. والمقصد من هذا الباب: تبيين ما يُعرف صدقُهُ استدلالًا، وطرق الأُدلة على صدق الأخْبَار منقسمة ...»[٣]. ثمّ ذكر أمثلةً لهذه الطرق الدالة على اليَقِين بالاستدلال (لا بالاضطرار)، وهي (باختصار):

١ ـ الاستدلال العقليُّ على الصِّدق.

٢ ـ أن يصدقه الله تعالى (وإنما كان اليَقِين بذلك نَظريًّا لا ضروريًّا؛ لأنَّ علمنا بأنَّ التَّصديق كلام الله لا يكون إلا بمعرفة دلائل النُّبُوَّة، وهي دلائل نظرية).

٣ ـ أن يصدقه رسول الله ﷺ، قولًا أو إقرارًا.

٤ ـ إجماع الأُمَّة على صدقِ خَبَر من الأخْبَار (وليس منه إجماعُها على العمل به، عند البَاقِلَّانيّ، بل لا بُدَّ من إجماعها على صدقه).

---

(١) الباقلاني: التمهيد ٢: ٣١١ـ ٣١٤.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٣١٥ـ ٣٢٠.

(٣) تكلَّم الباقلَّاني عن المتواتر وبيّن أنه مفيدٌ العلمَ الضروري، وردّ على السُّمنيَّة الذين أنكروا إفادته للعلم، وعلى أبي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي الّذي زعم أنه يفيد العلم الاستدلالي (النظري): الجويني: التلخيص ٢: ٢٨٠ـ٢٨٧ فما بعدها.

٥ ـ «أن يُخبِر المخْبِر بين أظهر جماعة لا يجوز عليهم في مستقرِّ العادة التواطؤ على الكذب من غير أن يظهر ذلك منهم؛ فإذا قال المخبر: لقد شاهد هؤلاء فلانًا يفعل كذا، أو: شاهدوه يقول كذا؛ فإذا صمت الجميع وسكتوا ولم يُبدوا عليه نكيرًا، ولم يظهر منه سبب تواطؤٍ، فنعلم (باستمرار العادة) أن سكوتهم وعدم ظهور الأسباب الحاملة على الكذب، تدل على صدق المخبر»[1]. هذا نص كلامه في هذه القرينة. والفرق بينه وبين المتَوَاتِر أن الوصول للعلم فيه تمّ باستدلالٍ ونظرٍ في القَرَائن.

وهذا هو ما قرّره إمام الحرمين الجُوَيْني المتوفَّى ٤٧٨هـ في «الإرْشَاد» باختصار، حيث قال بعد ذكر المتَوَاتِر، وأنه يُفِيد العِلْم الاضْطِرَاري: «وكل خَبَر لم يَبْلُغ مَبْلَغ المتَوَاتِر فلا يُفِيد علمًا بنفسه؛ إلا أن يَقْتَرِن بما يُوجِب تصديقه، مثل:

ـ أن يوافق دليلًا عقليًا.

ـ أو تؤيده معجزة.

ـ أو قول مؤيَّد بمعجزة تصدِّقه.

ـ وكذلك إذا تلقّت الأمَّةُ خَبَرًا بالقبول، وأُجمعوا على صدقه، فنعلم صدقه.

فإن فُقِدَ ما ذكرناه، ولم يكن الخَبَر متَوَاتِرًا، فهو المسمَّى: خَبَر الواحد في اصطلاح المتكلّمين، وإن نقله جمعٌ»[2].

وعلى هذا الاصطلاح جماعةٌ من متأخري المُتَكَلِّمين غير الجُوَيْني،

---

(١) الجويني: التلخيص ٢: ٣١١ـ ٣١٤.

(٢) الجويني: الإرشاد ٤١٦ـ ٤١٧.

كأبي الحسن الآمدي المتوفَّى ٦٣١هـ[١].

بل للباقِلَّاني كلام آخر يُقرِّر فيه هذا التَّقرير نفسه، حيث يقول: «اعلموا ـ وفقكم الله ـ أن جميع ما يُستدلُّ به على الأحكام على ضَرْبَين: فضربٌ منها: أدلةٌ يُوصِلُ صحيحُ النَّظَر فيها إلى العِلْم بحقيقة المنظور فيه، وما هذه حالُه موصوفٌ بأنه دليلٌ على قول جميع مثبتي النَّظَر، وباتِّفاق المُتَكَلِّمين والفقهاء. وقد دخل في ذلك: جميع أدلةِ العقول المتوصَّل بها إلى العِلْم بحقائق الأشياء وأحكامها، وسائر القضايا العقليَّة. ودخل فيه جميعُ أدلة السَّمع الموجِبَة للقَطْع وللعلم من:

ـ نُصوص الكتاب والسُّنَّة، ومفهومهما، ولحنهما.

ـ وإجماع الأُمَّة.

ـ والمتَوَاتِر من الأَخْبَار.

ـ وأفعال رسول الله ﷺ الواقعة موقع البَيَان.

ـ وكل طريق من طرق السَّمع يوصل النَّظَر فيه إلى العِلْم بحكم الشَّرع، دون غلبة الظَّن»[٢].

وفي موطن آخر يقسم البَاقِلَّانِيُّ الأَخْبَار إلى ثلاثة أَضْرُب:

---

(١) يقول الآمدي في أبكار الأفكار ٤: ٤٣٢: «وأما السند: فينقسم إلى: مقطوع، ومظنون. أما المقطوع: فهو ما أفاد اليقين بمخبره: وذلك كخبر النبي الصادق، أو الواحد إذا احتفّت به القرائن، أو المتواتر.

ـ وأما المظنون: فهو ما أفاد الظَّن، ويُسمَّى خبر الآحاد».

فها هو الآمدي يخبرُ بتخصيص الخبر الظنيّ باسم «خبر الآحاد»، مع تصريحه في السِّياق نفسه أن خبر الواحد المحتفّ بالقرائن يفيد اليقين.

(٢) الباقلاني: التَّقريب والإرشاد (القطعة الموجودة منه) ١: ٢٢١ـ ٢٢٢.

ـ فالضَّرب الأول : الخَبَر عن واجب ، وهذا لا يكون إلا مقطوعًا بصدقه ، بضرورة أو استدلالٍ .

ـ والضَّرب الثَّاني : الخَبَر عن المحال المُمْتَنِع ، الذي لا يقع إلا كذبًا مقطوعًا بكذبه ، ضرورةً أو استدلالًا أو عادةً .

ـ « والضَّرب الثَّالث من الأخْبَار : خَبَر عن ممكن في العقل كَونه ، وجائزٌ مجيء التعبد به ، نحو : الأخْبَار عن مجيء المطر بالبلد الفلاني ، وموت رئيسهم ، ورخص سعرهم ، وعن كون زيد في داره ، وخروجه عنها ، ونحو الأخْبَار عن نصِّ الرسول ﷺ على إمامٍ بعده ، وعلى حجٍّ وصلواتٍ وعبادات أكثر من المتعبَّد بها في الشَّريعة ، وأمثال ذلك ، مما يمكن أن يكون صدقًا ، ويمكن أن يكون كذبًا .

وما هذه حاله موقوفٌ على ما يُوجب الدَّليل من أمره : فإنْ قام الدَّليل على أنَّه صدق ، قُطعَ به . وإنْ قام على أنه كذب ، قُطع ببطلانه وكُذِّب ناقله . وإن عُدم دليل صحَّته ودليل فساده ، وجب التوقُّف في أمره ، وتجويز كونه صدقًا وكَوْنِهِ كذبًا .

وإذا وقع الخَبَر على الممكن كونه : من الله تعالى ، ومن رسوله ، ومَمن أَخبَر عنه أنه لا يكذب في خَبَره ، ومن جماعة أسْنَدوا ما أَخبَروا عنه إلى مُشَاهَدتهم ليَثْبت التَّوَاتُر بمثلهم : قُطع بصدقهم . وكذلك كل خَبَر عن جائزٍ قام الدَّليل على صِدق نقلته »[1] .

وهنا يُصرِّح البَاقِلَّانيّ أنَّ القَطْع في الأخْبَار قد يتمُّ بالاضْطِرَار ، وقد يتمّ بالاستدلال . ويفرق تفريقًا واضحًا في الضَّرب الثَّالث من الأخْبَار بين الخَبَر

---

(١) الباقلاني : التمهيد ٢٧٩ـ ٢٨٢.

الممكن الذي دلَّت الدَّلائل على صِدْقه، فقُطع له بالصِّدْق، والخَبَر الممكن الذي حصل التَّوَاتُر بنقله فقُطع له بالصِّدق أيضًا.

ويُصرِّح البَاقِلَّانيّ في مَوْطِن آخَر أنَّ الأَخْبَار عن رسول الله ﷺ منها ما يُفِيد العِلْم الضَّروري، ومنها ما يُفِيد العِلْم النَّظَري. حيث يقول: «الأَخْبَار على ضَربين: ضربٌ منها يُعلم أنَّ رسول الله ﷺ تكلَّم به: إمَّا بضرورةٍ أو دليل. ومنها ما لا يُعلم كونه متكلِّمًا به»[١].

ومجرَّد ذكر البَاقِلَّانيّ في هذا الكلام تحقُّقَ هذين النَّوعين من العِلْم في الأَحَاديث النَّبويَّة مما يكفي لإثبات أنَّ من أَخْبَار الآحَاد (باصْطِلاحِنَا) ما يُفِيد العِلْم عنده؛ لأن المتَوَاتِر عند البَاقِلَّانيّ هو ما يُفِيد العِلْم الضروري دون النَّظَري، بل متى أفاد العِلْم النَّظَريَّ لا يكون عنده متَوَاتِرًا. إذًا: فالبَاقِلَّانيّ يرى أن ما سوى المتَوَاتِر قد يُفِيد العِلْم الاستدلالي، لكنه لا يُسمِّيه خَبَر آحَاد.

وقد دلَّ كلام البَاقِلَّانيّ في مَوَاطِن أُخر أنه ربما كان يسمِّي خَبَر الآحَاد المفيد للعلم النَّظَري بـ(المستفيض)، كالموطن الذي ردَّ فيه على من زعم أنَّ الأَخْبَار كلها لا تفيد العِلْم، قائلًا: «ذهب الفريق من الأوائل: إلى أنَّ أشياء من الأَخْبَار لا تفضي إلى العِلْم، ولا فرق بين المتَوَاتِر والمستفيض وما نقله الآحَاد»[٢]. وتسمية هذا القِسْم من الأَخْبَار بـ(المُسْتَفِيض) عرفٌ مُنْتَشِر بين العُلَمَاء، وبين أئمَّة الأَشْعَرِيَّة في هذا الجيل خاصَّةً، كما سَيَلْحَظه القارئ في هذا البحث[٣].

(١) الخطيب البغدادي: الكفاية ٢: ٥٥٨.

(٢) الجويني: التلخيص ٢: ٢٨١-٢٨٢.

(٣) ومن ذلك قول أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأَشْعَرِيّ المتوفَّى ٤٢٩هـ: «والأخبار عندنا على ثلاثة أقسام: تواترٌ، وآحادٌ، ومتوسطٌ بينهما مستفيضٌ جارٍ مجرى التواتر في بعض أحكامه: =

وليست تسمية البَاقِلّانيّ هذا القِسْم من الأخْبَار أمرًا مُهمًّا كأهميَّة اعتقادِهِ وجودَ هذا القِسْم أصلًا، فالمهم حقًّا: هو أن البَاقِلّانيّ كان يرى أنَّ في الأخْبَار أخبَارًا تُفِيد العِلْم وهي ليست متَوَاتِرة، فمع كوْنهَا ليست متَوَاتِرة فهي عنده تفيد العِلْم، لكن العِلْم الذي تُفيده هو العِلْم النَّظَري الاسْتدلالي، وليس الاضْطِرَاري. وكونه لا يسمِّيها (آحادًا)، أو كونه يسمِّيها (مُستفيضًا) ليس هذا هو المهم هنا؛ إذ كما قال البَاقِلّانيّ نفسه: «فتبيّن لك مقصود القوم في الاصطلاح، والمعاني هي المتبعة دون العِبَارات»[1].

ومن هذا التقرير: يتبيّن الخطأُ الكبيرُ الذي يقع فيه مَن يَنْسِب إلى

= ـ فالمتواتر: هو الّذي يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو موجبٌ للعلم الضروري بصحّة مخبره.

ـ وأخبار الآحاد: متى صح إسنادُها، وكانت متونُها غيرَ مستحيلةٍ في العقل، كانت مُوجِبةً للعمل بها دون العلم، وكانت بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم، يلزمه الحكم بها في الظاهر، وإن لم يعلم صدقهم في الشهادة.

ـ وأما المتوسّط بين المتواتر والآحاد: فإنه شارك التواتر في إيجابه العلم والعمل، ويفارقه من حيث إن: العلم الواقع عنه يكون مكتسبًا، والعلمَ الواقعَ عن التواتر ضروريٌّ غيرُ مكتسب.

وهذا النوع المستفيض المتوسط بين التواتر والآحاد على أقسام:

أحدها: خبرٌ من دلّت المعجزةُ على صدقه، كأخبار الأنبياء عليهم السلام.

والثاني: خبرُ من أخبر عن صدقه صاحبُ معجزة.

والثالث: خبرٌ رواه في الأصل قومٌ ثقاتٌ، ثمّ انتشر بعدهم رُواتُه في الأعصار، حتّى بلغوا حدَّ التواتر، وإن كانوا في العصر الأول محصورين. ومن هذا الجنس: أخبارُ الرؤية والشفاعة والحوض والميزان والرجم والمسح على الخفين وعذاب القبر ونحوه.

«والقسم الرابع منه: خبرٌ من أخبار الآحاد في كل عصر قد أجمعت الأُمّةُ على الحكم به. كالخبر في أن: لا وصية لوارث، وفي أن: لا تُنكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها، وفي أن: السارقَ لما دون النّصاب، ومن غير حرز لا يُقطع ... إلى أن قال: وكل أنواع هذا المستفيض موجبٌ للعمل والعلم المكتسب». البغدادي: أصول الدّين ١٢ـ ١٣.

(١) الجويني: التلخيص ٢: ٣٢٦.

البَاقِلَّانيّ عدمَ إفادة العِلْم إلا من المتَوَاتِر، وأنه جعل خَبَر الآحَاد (الذي هو قَسيمُ المتَوَاتِر للأخْبَار) كلَّه لا يُفِيد إلا الظَّن[١]. ذلك أن البَاقِلَّانيّ عندما جعل (خَبَر الآحَاد) لا يُفِيد إلا الظَّن، فإنه إنما قال ذلك؛ لأنه يرى أن (خَبَر الآحَاد) الذي يُفِيد العِلْم النَّظَري لا يُسمَّى (خَبَر الآحَاد) أصلًا! فخلافه هذا خلافٌ في الألفاظ والأسماء، لا في المعاني والحقائق.

ويؤكِّد البَاقِلَّانيّ إفادتَه العِلْم النَّظَريَّ من غير المتَوَاتِر، والذي هو عند غيره من العُلمَاء (خَبَر آحاد) احتفت به قرائنُ الإثْبَات، في كتابه «التَّمهيد»، عندما يقول مُتحدِّثًا عن الدَّلائل النبويَّة والمعجزات المرويَّة بأخْبَار الآحَاد: «وأمَّا سبيل العِلْم بكلام الذِّرَاع، وتسبيح الحَصَى، وحَنينُ الجِذْع، وجعل قليل الطَّعام كثيرًا، وانْشِقَاق القمر، وأشْباه ذلك من أعماله عليه السَّلام: فهو النَّظَر والاسْتدلال، لا الاضطرار ...»[٢]. ثمّ أخذ يُبَيِّن الدَّلائل الدَّالة على اليَقِين بثبوت هذه الأخْبَار.

وأمَّا تقرير ابن فُورَك في هذا الباب، فهو أوْضَح مِن أنْ يُختلف فيه، فقد قال في كتابه «مُشْكِلُ الحديث»: «ثمّ يجب بعد ذلك أن تعلم أقسامَ الأخْبَار وطُرُقَها ووجوهَها، وتُفرِّق بين:

- ما كان متَوَاتِرًا منها، نقلًا ينقله الخَلَفُ عن السَّلَف، من غير مُدَافَعَة ولا مُنَازَعَة من واحدٍ منهم.

- وما يجري مجرى ذلك، مما ينقله البعضُ منهم، ويستفيضُ في البَاقِين وينتشر، ولا يُوجد نزاعٌ في ذلك.

---

(١) كالمحققين الفاضلين للتلخيص: مختصر التقريب والإرشاد للباقلاني للجويني، كما تراه في مقدمة تحقيقهما للكتاب ١١٨-١١٩.

(٢) الباقلاني: التمهيد ١٣٤.

ويفصل بين مرتبتهما :

ـ فإنَّ أحدهما ينتهي أمره إلى أن يُضطرَّ السَّامِعون إلى العِلْم بما أُخْبِروا عنه ، وبصدقِ المخبرِين .

ـ وأن الثَّاني يُساوي هذا الأوَّل في إيجاب الحُجَّة والقطع بالمغيَّب ؛ لكنه لا ينتهي الأمر فيه إلى إيقاعِ العِلْم الضَّروري للسَّامِعين ، بل يُعلَمُ ذلك استدلالًا بما قامت من دَلائِل صحَّته من عِصْمة الأمَّة في كلِّ ما تُجمعُ عليه قولًا وعملًا ورِضًا به وتَرْكَ الإنْكار عليه .

وإن ما عَدَا ذلك :

ـ فمنه ما يصحُّ على طريقة الآحَاد ، ولا يُوجِبُ العِلْم والقَطْعَ ، بل تَلْزَمُ الحُجَّة به على المكلَّفين ، من باب العَمَل ، دون القطع بِمُغَيَّبِه .

ـ فإذا لم يكن فيه عملٌ يُمْتَثَلُ ظاهرًا : كان سبيلُه أن يُحْمَلَ على التَّجويز لما وَرَدَ به ، دون القطع . فيُحْكَم له على التَّغليب ، لا على التَّحقيق الذي يقتضي مُساواةَ ظاهرِهِ لباطنِهِ»[1] .

وهذا تَقْسِيمٌ صريح للأخْبَار إلى قسمين ، وكلُّ قسمٍ منهما ينقسم قسمين :

القِسْم الأول : ما يُفِيد العِلْم ، وهو قسمان :

١ ـ ما أفاد العِلْم الاضْطِراري ، وهو المتَوَاتِر .

٢ ـ ما أفاد العِلْم النَّظَري ، وهو المستفيض .

والقِسْم الثَّاني : ما لا يُفِيد إلا الظَّن ، وهو قسمان :

١ ـ ما تضمَّن عملًا دون علم (فقهًا ، لا عقيدة) ، فهو حُجَّة في العمليَّات (الفقه) .

---

(١) ابن فورك : مشكل الحديث ٩ ـ ١٠ .

٢ ـ ما تضمّن علمًا، فهو يُفِيد تغليب احتمال ذلك الأمر العِلْمي، دون قطع.

هذا تقريرٌ واضِحٌ، لا يختلف عما اسْتَخْلَصْنَاهُ من تقرير البَاقِلَّانيّ: وهو أنَّ ما سِوى المتَوَاتِر قد يُفِيد العِلْم النَّظَري، وقد لا يُفِيد ذلك. فباصطلاح من يعدُّ كل خَبَر ليس بمتَوَاتِر آحادًا: فالآحَاد عند ابن فُورَك قد يُفِيد العِلْم النَّظَري، وقد لا يُفِيده. وهذا هو نفس تقرير البَاقِلَّانيّ، وكذلك الجُوَيْني، كما سبق.

وأما أبو إسحاق الإسفَرَايينيّ المتوفَّى ٤١٨هـ ثالث الأئمَّة الذين وعدنا بمحاولة تَتْمِيم مذهب أبي الحسن الأَشْعَرِيّ في الأَخْبَار بذكر كلامهم (بعد البَاقِلَّانيّ وابن فُورك)، فلم أجد عنه إلا نقلًا واحدًا مما يتعلَّق بالأَخْبَار:

قال بدر الدِّين الزَّرْكَشي الشَّافِعيّ المتوفَّى ٧٩٤هـ عن أبي إسحاق الإسفَرَايينيّ: «قال في كتابه أصول الفقه: الأَخْبَار الَّتي في الصَّحيحين مقطوعٌ بصحةِ أصولِها ومُتونها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال. وإن حصل في ذلك اختلاف في طرقها أو رُواتها، فمن خالف حكمه خَبَرًا منها، وليس له تأويل سائغ للخَبَر: نَقَضْنا حكمَه؛ لأنَّ هذه الأَخْبَار تلقَّتْهَا الأمَّة بالقبول. هذا لفظه»[1].

وقال الإمَام أبو المعالي الجُوَيْني المتوفَّى ٤٧٨هـ في كتاب (الشَّامل): «وذهب الأَستاذ أبو إسحاق إلى أنَّ الحديث المدوّنَ في الصِّحاح الذي لم يعترض عليه أحدٌ من أهل الجَرح والتَّعْديل، وهو مما يُقضى به في القَطْعِيَّات، وليس من أصله أنَّه يبلغ مبلغ التَّوَاتُر؛ إذ لو بلغه لأوجب العِلْم الضروري؛ ولكنه يُوجب العِلْم استدلالًا ونظرًا. والصَّحيحُ في ذلك طريقةُ

---

(١) الزركشي: النكت على كتاب ابن الصَّلاح ١: ٢٨٠.

القاضي ؛ فإنَّ الحديث (وإنْ رواه الأثبات ونقله الثِّقَات) فلم يُجمع أهلُ الصَّنعة على صحته ، على معنى أنه منقولٌ عن رسول الله ﷺ قطعًا ، وإنَّما انْكَفَ أهل التعديل عن التعرُّض للحديث الذي نقلوه ، من حيث لم يظهر لهم ما يتضمَّنُ مطعنًا وقدحًا في النَّقلة ، وهم مع ذلك يجوِّزون على رواة الخَبَر أن يزلُّوا ويَغْلَطُوا ، ولا يُوجبُون لهم العصمة ، وسبيلهم كسبيل العُدُول المرضيين ، إذا شهدوا على حكومة في مفصل القضاء ، ويشرع القاضي إلى إبرام القضية بشهادتهم ، فلا يتضمَّنُ ذلك قطعًا تصديقهم ، لكنه حكمٌ في ذلك بما تقتضيه الظَّواهر . فكذلك سبيل الأَخْبَار »[1] .

وهذا النَّقل على وجازته ، فقد أدَّى غرضًا مهمًّا ، وهو أنه أثْبَتَ بأن الإمَام أبا إسحاق الإسفَرَايِينيّ كان يذهب إلى أنَّ من أخْبَار الآحَاد ما يُقطع به ويُفِيد العِلْم الاستدلالي النَّظَرِي .

وقد أثبت هذا الرأي عن أبي إسحاق الإسفَرَايِينيّ أيضًا شيخُ الإسلام ابن تَيْمِيَّة المتوفَّى ٧٢٨هـ ، حيث قال : « ولهذا كان جمهور أهل العِلْم من جميع الطوائف : على أنَّ خَبَر الوَاحِد إذا تلقّته الأُمَّةُ بالقَبُول تصديقًا له أو عملًا به : أنه يُوجب العِلْم . وهذا هو الذي ذكره المصنِّفون في أُصُول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشَّافِعيّ وأحمد ؛ إلا فرقة قليلة من المتأخِّرين ، اتَّبعوا في ذلك طائفةً من أهل الكلام ، أنكروا ذلك . ولكن كثيرًا من أهل الكلام ، أو أكثرهم ، يُوافقون الفقهاءَ وأهلَ الحديث والسَّلَف على ذلك ، وهو قول أكثر الأَشْعَرِيَّة ؛ كأبي إسحاق ، وابن فُورَك »[2] .

والحقيقةُ أنَّ كلَّ ما اختلف فيه الإمَام الإسفَرَايِينيّ مع الإمَامين القَاضي

---

(١) الجويني : الشَّامل في أصول الدِّين ٥٥٧ـ٥٥٨.

(٢) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ١٥: ١٣٣، ونحوه فيه ١: ١٨٤.

البَاقِلَّانيّ والجُوَيْني هو في اعتبار إحدى القرائن المحتفَّة بخَبَر الآحَاد: هل تُكسبه هذه القرينةُ العِلْم النَّظَريَّ أو لا تُكسبُه. ومع أنَّ الإمَامين البَاقِلَّانيّ والجُوَيْني قد ذهبا إلى عدم إكْسَاب هذه القرينة بعينها خَبَر الآحَاد علمًا، لكنهما لا يُخالفان بأن غيرها من القرائن قد يُفِيد العِلْم النَّظَري، كما سبق عنهما صريحًا. فالاختلاف هنا بين هؤلاء الأئمَّة الثَّلاثة ليس في أصل مسألة إمكان إفادة القطع واليَقِين من خَبَر غيرِ متَوَاتِر (أي من خَبَر آحاد)، وإنَّما هو خلافٌ في قرينةٍ معيَّنة: هل تُكسبُ الخَبَر العِلْمَ أو لا تكسبه. فهو اختلافٌ (على أهميته) ليس في أَصْل التقرير، وإنَّما في أحد تفاريعه.

وبهذا الجمع لأقوال أئمَّة الأشْعَرِيَّة الثَّلاثة المحدّدين لاسْتِكْمَال معرفتنا لمذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في الأخْبَار، وهم البَاقِلَّانيّ وابن فُورَك والإسفَرَاييني: يظهر أنهم متفقون في الإجابة عن السُّوال الذي افْتَتَحْنَا به هذا المَطْلَب، وهو: هل خَبَر الآحَاد كله ظَنِّي ولا يقع فيه ما يُفِيد اليَقِين؟ فتبيّن من خِلال استعراض مقُولاتهم، أنهم ثلاثتَهم متَّفقون على أن خَبَر الآحَاد (ما ليس بمتَوَاتِر) قد يُفِيد العِلْم النَّظَري إذا احتفَّت به قرائنُ تفيد القطع.

لكن من المهم أن نُذكّرَ هنا: أنَّ مصطلح (خَبَر الآحَاد) عند البَاقِلَّانيّ والجُوَيْني وغيرهما (كما سيأتي) خاصٌّ بخَبَر الآحَاد الظَّنِّي وحده، فلا يطلقون على (خَبَر الآحَاد) القَطْعِيّ اسم خَبَر آحاد أصلًا. فيقع الخَلْط الكبير والفَهْم الخَاطئ لتقريرات هؤلاء الأئمَّة: عندما أجد أحدهم يُطلق القول بأنَّ (خَبَر الآحَاد) لا يوجب القَطْع وأنَّه ظَنّي، ثمّ أحمله على (خَبَر الآحَاد) عند غير هؤلاء الأئمَّة، والذي هو قسيم المتَوَاتِر (كما سبق)، فيكون ذلك سببًا في فَهْمِ كلام أولئك الأئمَّة الثلاثة وغيرهم ممن وافقهم في اصطلاح «خَبَر الآحَاد» على غير ما أرادوا، وأنْ أنْسِب إليهم مذهبًا في قبول الأخْبَار ليس من مذهبهم فعلًا.

وبذلك نكون قد انْتَهَيْنَا من جواب سؤالنا الأول الذي كنَّا نبحث عن إجابته، لاستكمال تصوُّرنا لمذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في قبول الأخْبَار.

أما السُّوال الثَّاني لاستكمال ذلك التصوُّر، فهو: هل احتجاج أبي الحسن الأشْعَرِيّ بخَبَر الآحَاد في الغَيْبيَّات وبعض الصِّفَات الإلهيَّة يقْتَصِر على فروع العقَائِد الظَّنِّية، أم أنه احتج بخَبَر الآحَاد في الغَيْبيَّات اليَقِينيَّة وأُصُول العقائد أيضًا؟

وفي الحقيقة: فإن الجواب عن هذا السُّوال سيتضمَّنُ الجوابَ عن سؤال مهم آخر، لكنه ليس داخلًا ضمن موضوع بحثنا، وهو: هل كل جزئيَّات العقائد يقينيَّة؟ فمثلًا: هل كلُّ صفةٍ من صفات الباريْ - عزَّ وجلَّ - لا بُدَّ أن تكون يقينيَّة[1]؟ غير أن الجواب عن سؤال بحثنا سوف يجيب عن

---

(١) التصريحُ بأن من العقائد ما هو ظنيٌّ يُمكن الاستدلال له بالظنّيّ أمرٌ قد قرَّره متأخِّرو الأشْعَرِيَّة، فقد قال إمام الحرمين الجويني في «الإرشاد»: «ما ورد الشرعُ بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما مَنعَ الشرع من إطلاقه مَنَعْناه، وما لم يَرِدْ فيه إذنٌ ولا مَنْعٌ لم نَقْضِ فيه بتحليلٍ ولا تحريم؛ فإن الأحكام الشرعية تُتلقَّى من موارد السمع؛ ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكنَّا مثبتين حُكْمًا دون سمع. ثم لا نشترط في جواز الإطلاق: وُرودَ ما يُقطَعُ به في الشرع، ولكن ما يقتضي العمل، وإن لم يُوجب العلم فهو كافٍ. غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسّكُ بها في تسمية الربِّ ووصفه. فاعلم». الإرشاد ١٤٣.

فها هو الجويني يُصرِّحُ هنا بالاحتجاج بنصوص الشرع القطعية والظنيَّة في إثبات الصفات!

نعم .. هو لم يبيّن ما هو نوع هذه الصفات الّتي تَثْبتُ بالظّنّيات، وهل يُفرِّقُ هنا في الإثبات بالأدلة الشرعية بين ما أثبته الدليل العقلي، وما لم يثبته؟ وليس هذا موطن الاستشهاد، وإنما موطن الاستشهاد هو تصريحه بأن أدلة الشّرع منها القطعي والظني، وأن الظنية منها قد يَثْبتُ بها أسماءٌ وصفاتٌ إلهيّةٌ.

وقد تعرض الجويني لإثبات العقائد الظنيّة من الأدلة الظنيّة في أكثر من موضع: فانظر الإرشاد ٣٥٩ـ ٣٦٠، ولمع الأدلة له ١١٢ـ ١١٣، والعقيدة النّظامية له ٣٢ـ ٣٤، ٧٦، وانظر عددًا من المسائل العقديّة الّتي أثبتها الجويني بأخبار الآحاد في كتاب: منهج إمام الحرمين في دراسة =

هذا التّساؤل؛ لأنّه لا يتم جَوابه إلا به.

وللباقلّاني كلامٌ في الجواب عن هذا السُّوال، حيث عقد بابًا بعنوان «بابٌ فيما يُقبل فيه خَبَر الواحد، وفيما لا يُقبل ذلك فيه، ووجه الخلاف فيه، وتبيين الأصلح»، قال في فاتحته: «اعلم ـ وفقك الله ـ أنَّ كلَّ ما يُطلب العِلْم فيه فلا يُقبل فيه أخْبَار الآحَاد، فإنَّها لا تقتضي. وإنَّما يثبُت بدلالةٍ قاطعة وجوب العمل بها. فإن قيل: فهلا قُلْتُم: إنَّ خَبَر الواحد يوجب العِلْم من حيث إنّه يُوجب العمل، فإنَّا إذا علمنا أنَّه يُوجب العمل فقد أوصلنا إلى ضربٍ من العِلْم. قلنا: هذا خطأ؛ فإنَّا لا نعلم وجوب العمل بخَبَر الواحد بعين خَبَر الواحد، وإنَّما نعرفه بالدّلالَة القاطعة المقْتَضِيَة وجوب العمل بخَبَر الواحد؛ فلم يحصل العِلْم بالخَبَر إذًا، وإنَّما يحصل بالدَّليل الدَّال عليه، وهو مقطوعٌ به، فاعلم ذلك. فخرج له من هذه: أن خَبَر الواحد لا يُقبل في العقليَّات[1]، وأُصُول العقائد وكلُّ ما يُلتمس فيه العِلْم»[2].

ولكي نفهم هذا الكلام بعمقٍ كافٍ، نُنَبّه على أمرين:

الأول: أنَّ (خَبَر الآحَاد) عند البَاقِلّانيّ هو ما لا يُفِيد إلا الظَّن (كما سبق

= العقيدة للدكتور أحمد ابن عبداللطيف بن عبدالله آل العبد اللطيف ٣٩١ـ٣٩٤.

وهذا سعد الدِّين التفتازاني المتوفَّى ٧٩٣هـ يقول مُتحدِّثًا عن عصمة الملائكة: «ولا خفاء في أن هذه العمومات تفيد الظن، وإن لم تُفِدِ اليقين. وما يُقال: إنّه لا عبرة بالظنيَّات في باب الاعتقاد: فإن أُريدَ أنه لا يحصلُ منه الاعتقادُ الجازم، ولا يصحُّ الحكم القطعي، فلا نزاع فيه. وإن أريد أنه لا يحصل الظنُّ بذلك الحكم، فظاهرُ البطلان». التفتازاني: شرح المقاصد ٥٦٣.

وقوله: «وما يُقال: إنّه لا عبرة بالظنيَّات في باب الاعتقاد»، يدلُّ على أن هذا القول قد زعمه بعضهم من ذلك الزمن، ولذلك ذكره السعد التفتازاني وردَّ عليه.

(١) انظر شرح الباقلّاني للعقليَّات الّتي لا تُعلم إلّا بالعقل دون السَّمع في كتابه التقريب والإرشاد ١: ٢٢٨. والإنصاف له ٢٥ (رقم:٣).

(٢) الجويني: التلخيص ٢: ٤٣٠ (رقم:١١٥٢ـ١١٥٣).

تقريره بوضوح)، وأمَّا (خَبَر الآحَاد) الذي يُفِيد اليَقِين فلا يُسمِّيه (خَبَر آحاد) أصلًا. فهو هنا عندما ينفي الاستفادةَ من خَبَر الآحَاد في أُصُول العقائد يعني به (خَبَر الآحَاد) الظَّنِّي، دون (خَبَر الآحَاد) اليَقِينيِّ.

الثَّاني: هناك قيدٌ جاء في كلام البَاقِلَّانيِّ يقيِّدُ به العقائدَ الَّتي لا تُستفاد من خَبَر الآحَاد الظَّنِّي، حيث لم يُطلق اسمَ العقائد دون قيد، بل إنَّه قال: «وأُصُول العقائد». وظاهر هذا التقييد: أنَّ هناك أُصُولًا في العقائد، وهذا يلزم منه أن هناك فروعًا في العقائد أيضًا. وهذا القيد يُفِيد في أن خَبَر الآحَاد الظَّنِّي الذي ينفي البَاقِلَّانيّ الإفادةَ منه في أُصُولِ العقائد لا يلزم أنَّه ينفي الإفادةَ منه في فروع العقائد؛ لأنَّه إنما نَفَى الإفادة منه في أُصُولِ العَقَائد فقط. بل إنَّ هذا السِّياق ليشيرُ ويرجِّحُ أنَّ البَاقِلَّانيّ يحتجُّ بخَبَر الآحَاد الظَّنِّي في فروع العقائد الظَّنِّية، بمفهوم المخالفة من ذلك القيد. كما أن هذا التَّقرير القائل بالإفادة من خَبَر الآحَاد الظَّنِّي في ظَنِّي العقائد تقريرٌ من لوازم تقريرات الأَشْعَرِيَّة في هذا الباب: أنَّ اليَقِيني لا يثبته إلَّا اليَقِيني، وأن الظَّنِّي يثبته الظَّنِّي. فلا نكارةَ في هذا التَّقرير وَفْقَ أُصُولِ البَاقِلَّانيّ، بل هو مما تستوجبه تقريرات هذا الباب حتى عند غيره، بعد استحضَار حقيقةٍ مهمَّة جدًّا، وهي: أنَّ من العقائد ما هو ظَنِّي.

ويؤكِّد البَاقِلَّانيّ ذلك التَّقْسيم للعقائد بقوله في موطن آخر عن حديث شُعَب الإيمان[1]: «لأنَّ هذا الخَبَر من أخْبَار الآحَاد عندهم، وفي أدون

(١) حديث شعب الإيمان: أخرجه البخاري (رقم:٩)، ومسلم (رقم:٣٥). لكن وقع في إسناده اختلاف لا يقدح في صحته، ذكره الدارقطني بتوسع في العلل ٨:١٩٥-١٩٨ (رقم:١٥٠٧). غير أن أبا جعفر العقيلي عدّ هذا الحديث في الأحاديث المختلة (المضطربة) الّتي انفرد بها أحد رواته، وهو عبدالله بن دينار، كما تراه في الضعفاء للعقيلي:٢١٢ (رقم:٢٨٣٥)، وانظر تقديم العقيلي لهذه الأحاديث ٣: ٢١٠.

منازل الآحَاد، وهو غير مُوجِب للعِلْم. والكلام في هذا الباب كلامٌ في أصلٍ عظيم، لا يحلّ الخِلاف فيه والقولُ بغيرِ الحق، فلا يجوز أن يُعمل في تصحيحِهِ بأَخْبَار الآحَاد»[1].

وبغضّ النَّظَر عن تطبيقه على هذا الحديث، وهل هو مُوجِب للعلم أو للعمل، فالَّذي نريد تقريره هنا التَّأصيل، دون محاكمة التَّطبيق. وظاهر من هذا الموقف أنَّ البَاقِلَّانيّ إنَّما يتطلَّب اليَقِين في الأصل من أُصُول الدِّين، دون ما سواها.

أما تقرير أبي بكر بن فُورَك لهذا المَطْلَب فقد سبق نقَل بعض ما يدلُّ عليه، عندما قسَّمَ الأَخْبَار إلى مفيدِ العِلْم ومفيدِ الظَّن، وبيَّن أنَّ القِسْم الذي يُفِيد العِلْم: منه ما هو متَوَاتِر مفيدٌ للعلم الضَّروري، ومنه ما هو مفيدٌ العِلْم النَّظَري. وتقريره هذا يُفِيد أنه يرى وجوبَ الاحْتِجَاج بالخَبَر المفيد للعلم النَّظَري في أُصُولِ العقائد؛ لأَنَّه خَبَر يُفِيد اليَقِين، فهو طريق صحيحٌ للعلم بالعقائد اليَقِينيَّة.

لكن أبا بكر بن فُورَك أضاف إلينا فائدة أخرى، وذلك عندما قال عن القِسْم الثَّاني من الأَخْبَار، وهو قسمُ (الظَّنِّي) منها: «فمنه ما يصحُّ على

---

(١) الباقلاني: التقريب والإرشاد (١:٣٩٤).

ووازن هذا بما قاله الباقلاني نفسه قبل صفحتين من هذا النقل ١: ٣٩٢، عندما قال عن الخبر الَّذي يمكن أن يستدلّ به في الأصول العظيمة: «لوجب عليه ﷺ أن يُوقف الأمةَ على نقله هذه الأسماء توقيفًا يُوجب العلم ويقطع العذر، وينقل نقلًا تقوم به الحجة ويُوجب العلم ضرورةً أو دليلًا». فقوله عن العلم المستفاد من الخبر إنّه قد يكون علمًا ضروريًا وقد يكون علمًا استدلاليًا، مع تقريره في مواطن عديدة من أن المتواتر لا يفيد إلّا الضروري، دليلٌ آخر على أن الباقلّاني يُقرر أن ما سوى المتواتر (وهو الآحاد عند المتأخرين) قد يفيد العلم النظري، كما سبق تأكيده عنه.

طريقة الآحاد، ولا يُوجِبُ العِلْم والقطعَ، بل تَلْزَمُ الحُجَّة به على المكلَّفين، من باب العمل، دون القطع بِمُغَيَّبِه.

فإذا لم يكن فيه عملٌ يُمْتَثَلُ ظاهرًا: كان سبيلُه أن يُحْمَلَ على التَّجْويز لما وَرَدَ به، دون القطع. فيُحْكَم له على التغليب، لا على التحقيق الذي يقتضي مُسَاواةَ ظاهره لباطنه»[1]. فهنا يُصرِّح بأن خَبَر الآحَاد الظَّنِّي إذا لم يتضمَّن عملًا (فقهًا)، وتضمَّن عقيدة: «يُحكَمُ له على التَّغليب»، حسب تعبيره. أي يُحتجُّ به على إفادة الرُّجْحَان، دون القَطْع واليَقِين. وهذا يعني أنَّنا يُمْكِن أن نحتج بخَبَر الآحَاد في العَقَائِدِ، لكن العقيدة الَّتي نعرفها من الخَبَر الظَّنِّي ستكون عقيدةً ظَنِّية، ولا يصحُّ أن تكون يقينيَّة.

ولابن فُورَك كلامٌ في غاية الوضوح في هذا المعنى، حيث ذكر أخْبَار الآحَاد الَّتي لم تُوجب العِلْم ولا تضمَّنت عملًا، كبعض أحاديث الصِّفَات، فقال: «فإن قال قائل: فإن كانت هذه الأَخْبَار لم تُوجب العِلْم والقطع، ولم تتضمَّن عملًا يُعمَلُ به، فما وجهُ نَقْلِها؟ وكيف طريقُ الصَّواب في تخريج معانيها ووجوهها؟

فالجواب: أنَّ هذه الأَخْبَار منقسمةٌ على أقسام:

ـ منها ما اجتمعَ أهلُ النَّقل على صحَّتِه، وانتشر ذلك فيهم، ولم يُوجد له منكِرٌ ولا مُفسِد، وذلك نحو: حديث الرؤية، ووصْفِ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ باليد والنُّزول، وما جرى مجراه؛ فهذا الباب منتشرٌ مشتهرٌ لا دافعَ له، بل الكل من أهل النَّقل مجتمعون على صحَّتِهِ، ولا يطعن عليه إلا مبتدعٌ يرى رأيًا فاسدًا، يتوهَّمُ أنَّه إذا قيل ذلك أدَّى إلى تشبيه الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بخلقه.

---

(١) ابن فورك: مُشْكِلُ الحديث ٩ ـ ١٠.

وقد قلنا: إنّه لا طريق لأحدٍ إلى إنكار الخَبَر لأجل ما يتوهَّمه من الفَساد في معنى متنه، وإنَّما يتطرَّق على إبْطَاله بما يرجع إلى سنده: بكونه مُنقطعًا، أو بأن يرويه مجهولُ العدالة، أو مجروحٌ ظاهرُ الأمر في الكذب. فأما ما يتوهَمه مبتدعٌ بفسادِ رأيه ونَقْصِ معرفته أنَّ ذلك يؤدِّي إلى كذبٍ مما لا يليق بالله سبحانه، فلا يَبْطُلُ الخَبَر بمثله، ولا يبقى إلا الكشفُ عن فساد ما يتوهَّمه، وإبانة وجهه على الصِّحةِ، من حيث لا يُؤدِّي إلى تشبيهٍ ولا إلى تعطيلٍ.

ـ والقِسْم الثَّاني من هذه الأخْبَار: هو ما يرويه بعضٌ دون بعض، ولا ينتشر ذلك، غير أنَّه لا يظهر جرحُ سنده، ولا تنكشفُ أحوالُ النَّاقلين له إلا عن عدالة؛ فسبيل ذلك القبول، وتكون درجته دون الدرجة الأولى. فمن ذلك: ما رُويَ: أنَّ الريح من نَفَسِ الرحمن، وأنَّ الجبَّار يضع قدمَه في النَّار، وأنَّ الله سبحانه يحمل السموات على إصبع والأرَضين على إصبع.

ـ والقِسْم الثَّالث من أقْسَام الأخْبَار: ما يختلف أهل النَّقل في وثاقة ناقليه: فمن مُصحِّحٍ له نقلًا، ومن طاعنٍ عليه. فمن ذلك: ما رُوي عنه ﷺ أنه قال: «إن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ خلق آدم على صورة الرحمن». ومن ذلك: ما روى عكرمة عن ابن عباس عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «رأيتُ ربي ...» على صفاتٍ ذكرها في الخَبَر؛ وذلك أن أهل الجرح والتعديل من أهل النَّقل مختلفون في عدالة عكرمة، فمنهم من جرّحه، ومنهم من عدّله. وهذه القِسْمة من هذه الأخْبَار دون الدرجة الثَّانية، وكلاهما مما يُشتَغَلُ بتأويله وإبانة وجهه وتخريجه؛ لأجل أن بعض أهل النَّقل صحّحه، واستظهارًا بالحُجَّة في دَفْعِ دعاوى المبتدعة وإبانةِ خطأِ المعطِّلة.

ـ والقِسْم الآخر من هذه الأخْبَار: ما أُجْمَع أهل النَّقل على سقوطِه

وجرح رواته، وإنّما رووها ليُبَيِّنوا كذبَ رُواتها ويدلّوا على بُطلانها ... (ثمّ ذكر أمثلةً لهذا القِسْم).

(ثمّ قال:) واعلم أنّه ليس تخلو جميع هذه الأخبار من هذه الأقسام الّتي ذكرناها. فما كان له طريقٌ يصحُّ من جهته، فللاشتغال بتأويله وجهٌ. وسنكشف عما يجري هذا المجرى منها، ونوضح معانيها على الوجه الذي تشهد به اللُّغة، ولا يدفعه العقل، ولا يقتضي تشبيهًا، ولا يؤدي إلى وصف الربّ - عزَّ وجلَّ - بما لا يليق به، مما ذكرناه في مقدمة كتابنا؛ لما تقرّرَ: أن دلالة السّمع لا تَنقُضُ دلالةَ العقل، وأن دلالةَ العقل تقتضي كون القديم سبحانه على الأوصاف الّتي ذكرناها، وأن وَصْفَه بخلاف ذلك يُؤدّي إلى نفيه وتعطيله، ولا سبيل إلى ذلك. فعُلِمَ أن ما صحَّ منه مرتّبٌ على دلائل العقول؛ ليُجمَعَ بين الدلالتين، ويُوفَّقَ بين الحُجّتين، ويُدفَعَ به طَعْنُ الطّاعنين وإنكارُ المنكرين، على الوجه الذي تشهد به دلائلُ العقول والسمع، وتُساعده الأصولُ الممهَّدةُ والقوانينُ المقرّرة»[1].

وفي موطن آخر يزيد هذا التقرير وضوحًا، ويجيب عن إشكالية إثبات صفات الله تعالى بالأخبار الظّنّية، فيقول: «فإن قال قائل: فإذا كان شيءٌ من هذه الأخبار لا يُوجِب العِلْم والقطع بغيبه، على أصلكم في أن خبَرَ الواحد لا يُوجِب العِلْم، وإنّما يُعملُ بمقتضى عملٍ فيه، إذا تضمَّنَ عملًا، وكان نَقْلُه على الشرط الذي تقبلون عليه أخبار الآحاد إذا وردت. ثمّ إنَّ ما يُطلَقُ على الله تعالى من الأسماء والأوصاف: فذلك مما يقتضي الاعتقاد له على ذلك الوجه، فكيف تخريجكم لهذه الأخبار، وما وجه اشتغالكم بترتيبها وتصحيح معانيها في أوصافه عزَّ وجلَّ؟

(١) ابن فورك: مشكل الحديث ١٦-١٨.

فالجواب: أنّا قد ذكرنا أقسام هذه الأَخْبَار[١]:

ـ فمنها ما نقول إنَّها تُؤدّي إلى علمٍ مكتسبٍ واعتقادٍ على طريق القطع، لا على الوجه الذي يُضطرُ السامعُ فيه إلى العِلْم بما يسمعه من أخْبَار التَّواتر، ولكنه على الوجه الذي نقول: إنَّ ما أَجْمَعَت الأمةُ عليه: مقطوعٌ به، مُعْتَقَدٌ صحّتُه، ويُعلَمُ ذلك بنوعٍ من النَّظَر والاستدلال. وأصلُ ذلك[٢] خبَرَ رسول الله ﷺ، فإنه يؤدّي إلى علمٍ مكتسبٍ لسامعه منه.

ـ ونحو ذلك[٣]: ما رُوِيَ من هذه الأُخْبَار مما استفاض وانتشر واشتهر عند أهله، ولم يُوجد له مُنَازع ولا دافع. وذلك نظيرُ ما رُوي في أَخْبَار السُّنَن: أن في الرقّة رُبعُ العُشْر، وفي مائتي درهم خمسةُ دراهم، وفي خمسٍ من الإبل شاة. ومن ذلك أَخْبَار: الرؤية، والشَّفاعة، وخلق آدم على صورتِهِ، وينزل إلى السَّماءِ الدُّنيا كل ليلة، وما جرى مجراه. فهذا النوع يؤدي إلى علمٍ مكتسبٍ واعتقادٍ لصحَّتِهِ، نحو الاعتقاد لما ذكرناه من أَخْبَار السُّنَن وما جرى مجْرَاه مما لم يبلغ درجة التَّوَاتُر في القطع به ووقوع العِلْم الضَّروري للسَّامع عنه، وارتفعت درجته عن درجةِ أَخْبَار الآحَاد، وهي القِسْمة الوسطى من أقسام الأُخْبَار؛ لأنها: تَوَاتُر، ومستفيضٌ، وآحادٌ.

ـ وأما ما كان من نوع الآحَاد، مما صحَّت به الحُجَّة من طريق وَثَاقة

---

(١) الكلام هنا عن أُخبار الآحاد الّتي تُلقّيت بالقبول.

(٢) الإشارة هنا تعود للأخبار الّتي تفيد العلم المكتسب، أي: إن الأصل الذي يُرجع إليه لإثبات وجود العلم المكتسب في الأخبار هو الخبر الّذي يسمعه السامع من رسول الله ﷺ: فهو من جهة: يعْلَمُ اضطرارًا أن النبي ﷺ قد قاله (ما دام قد سمعه منه مباشرة)، وهو من جهة: لا يعلم صدق النبي ﷺ إلّا بعد الاستدلال على النبوة بوجوه الأدلة والآيات العديدة، كالمعجزات، فالعلم بصدق خبر النبي ﷺ علمٌ مكتسب.

(٣) هذا هو القسم الأوسط (بين المتواتر والآحاد): المستفيض.

النَّقلة وعدالة الرُّواة واتصال نقلهم : فإن ذلك وإن لم يُوجب العِلْم والقطع ، فإنه يقتضي غالبَ ظنٍّ وتجويزٍ ، حتى يصحّ الحكم أنه من باب الجائز الممكن دون المستحيل والممتنع . وإذا كانت ثمرةُ ما جرى هذا المجرى من الأَخبَار ما ذكرناه ، فقد حصلتْ به فائدةٌ عظيمة لا يمكن التوصُّلُ إليها إلا به . وهذا يقتضي أن يكون الاشتغالُ بتأويله وإيضاح وجهه مرتَّبًا على ما يصحُّ ويجوز في أوصافه ـ عزَّ ذِكْره ـ محمولًا على الوجه الذي نُبيِّنه ونُرتِّبه ، من غير اقتضاء تشبيهٍ أو إضافة ما لا يليق بالله ـ عزَّ وجلَّ ـ إليه »[١] .

ثمّ يختم ابن فُورَك كتابه بتأكيدِ هذه المعاني أيضًا ، فيقول : « فإن قيل : إنّكم لا تُوجِبون العِلْم والقطع بأمثال هذه الأخبَار ؛ لأنَّها آحاد ، وما في معناها ، فكيف تجمعون بينها وبين ما في الكتاب؟

قيل : طريق الجَمْع بينها من وجهٍ واحد : وهو أنّه مما أُطلق في وصف الله جلَّ ذكره ، وله معنى صحيحٌ معقول . وإذا كان أحدهما مَقْطوعًا به ، والآخر مجوَّزًا ، وليس لاختلافهما في طريقهما ما يُوجِب اختلاف حُكمَيهما في جواز الإطْلاق وحمل معانيهما على الوجه الصَّحيح .

فإن قيل : فإذا لم يكن خَبَر الواحِد مُوجِبًا للاعْتِقَاد والقَطْع ، وليس في هذه الأَخبَار عملٌ ، فيُقتضى ذلك منها بحسبه ، فعلى ماذا تحملونها؟

قيل : إنها وإنْ لم تكن مُوجِبةً للقَطْع بها مُقْتَضِيَةً للعلم فإنَّها مجوِّزةٌ مغلِّبةٌ ، وقد يُفيد الخَبَر التجويزَ من جهةِ إطْلاقِ اللَّفظ ، وقد يُفيد ذلك من طريقِ القَطْع والاعتقاد . وإذا كان طريقُه تَوَاتُرًا ، أو إجماعًا ظاهرًا ، أو كتابًا ناطقًا ، فإنَّه يقتضي الاعتقادَ والقطْع بحسبه . وإن كان ذلك مستندًا إلى أخْبَار

(١) ابن فورك : تأويل مشكل الحديث ١٨ـ١٩.

آحادِ عدولٍ ثقاتٍ ، كان الحكم بها على الظَّاهِر واجبًا من طريق التَّجويز ورفع الإحالة ، وإن لم يكن فيها القطع والاعتقاد .

فلذلك رتَّبْنَا هذه الأخْبَار على هذه الوجوه الَّتي ذكرناها .

واعلم أنَّه إذا كان لا بُدَّ من قبولِ أخْبَار العُدول ، ولا بُدَّ أيضًا من أن يكون لكلام رسول الله ﷺ الأثر والفَائِدة ، وكان التَّوقف فيما يمكن معرفة معناه لا وجه له ، وكان تعطيل هذه الأخْبَار لأجل توهُّم تعذُّر تخريجها وترتيبها لا وجه له ، وكان بعضهم ـ ممن يتوهَّم أنَّه لا سبيلَ إلى تخريجها ـ يذهبُ إلى إبطالِها ، وبعضهم يذهب إلى إيجاب التَّشْبيه بها ، وبعضُهم يذهبُ إلى إخلائها من معانٍ صحيحة ، وجب أن يكون الأمر فيها على ما قُلْنَا ورتَّبنا ، وأن تكون أوهامُ المعطِّلين من المُلحدة والمبتدعين والمشبِّهين لله بخلقه فاسدةً باطلةً ، وأن تكون معاني هذه الآثار صحيحةً معقولة على الوجه الَّتي رتَّبناها وبيَّناها ، وبطل توهُّمُ من يدَّعي أن ذلك مما لا يجوز تأويلُه ولا يصحُّ تفسيره .

ووجب أيضًا أن يكون معنى قول من قال بإمرارها على ما جاءت محمولًا على أنه لا يزاد فيها ولا يُنقص منها ؛ لئلَّا يؤدي إلى وقوع الغلط فيها ، وخاصَّةً إذا خاض في تأويلِها من لم يكن له دُربة بطريق التَّوحيد ومعرفة الحق فيها ؛ ولذلك حملنا هذا القول على هذا المعنى من قائله . وإن لم يكن أراد ذلك ، فإنا بيَّناه ؛ لنُوضِّحَ بطلانَ ما قاله ، وتصحيح ما قُلْنَا »[1] .

وموطن الشَّاهد من النَّقل الأوَّل : هو قول ابن فُورَك عن قسمين من أقْسَام أخْبَار الآحَاد الظَّنِّيَة الواردة في صِفَات الله تعالى ونحوها من الاعتقادات :

---

(١) ابن فورك : مشكل الحديث ٣٠٧ـ٣٠٨.

« وكلاهما مما يشتغل بتأويلِهِ وإبانة وجهِهِ وتخريجِهِ ؛ لأجلِ أن بعض أهل النَّقل صحّحَه ، واستظهارًا بالحُجَّة في دَفْعِ دعاوى المبتدعة وإبانةِ خطأِ المعطِّلة » .

وموطن الشَّاهد الثَّاني : هو قوله الصَّريح عن هذا الأمر في النَّقل الثَّاني : « وأما ما كان من نوع الآحاد ، مما صحّت به الحُجَّة من طريق وَثَاقة النَّقلة وعدالة الرُّواة واتِّصال نقلهم : فإن ذلك وإن لم يُوجب العِلْم والقطع ، فإنَّه يقْتَضي غالبَ ظنٍّ وتجويزًا ، حتى يصحّ الحكم أنَّه من باب الجَائز الممكن دون المستحيل والممتنع . وإذا كانت ثمرةُ ما جرى هذا المجرى من الأخْبَار ما ذكرناه ، فقد حصلت به فائدةٌ عظيمة لا يمكن التوصُّلُ إليها إلا به . وهذا يقتضي أن يكون الاشتغال بتأويله وإيضاح وجهه مُرَتَّبًا على ما يصحُّ ويجوز في أوصافه عزَّ ذِكْرُه » . ونحوه في النَّقل الثَّالث .

وهنا يُصرِّح بالاحْتِجَاج بالخَبَر الظَّنِّي في الصِّفَات بشرطين :

١ ـ أن تكون إفادته ظَنِّية ، فلا يحتج به في اليَقِينيَّات .

٢ ـ أن يُؤوّل بما لا يُخالِف اليَقِينيَّات من عقلٍ أو نقل .

ولا يخفى أن التَّأويل في الأصل يدل على القبول ، فهو فرع القبول ؛ لأنَّ الأحاديث المردودة والباطلة لسنا مُضْطَرِّين لبيان عدم معارضتها للأدلة الصَّحيحَة (العقليَّة منها والنَّقليَّة) ، فهي مَرْدُودة قبل تعارضها مع الأدلة الثَّابتة ، وستكون بمعارضتها أشدَّ ردًّا وأَولى بالإبعاد وعدم الاعتماد . أما التَّأويلُ وتَـكَلُّفُه فالأصل أنه يكون بين النُّصُوصِ المقبولة ، لِنَفْيِ التضادِّ والتكاذُبِ عنها المتوهَّمِ من التعارض الظَّاهِري بينها .

وفي ذلك يقول أبو بكر بنُ ميمون شارحُ كتاب « الإرشاد للجُوَيْني » :

« ينبغي للعالم أن لا يُسرع إلى تأويل كل حديثٍ يَرِدُه[١] . لأنه إذا سارع إلى تأويلِهِ أَوْهَمَ أنه حديثٌ صحيح . فمن حقّه أن يتوقّف حتى يعرف : هل دَوَّنه المشترطون للصحّةِ أم لم يُدوّنوه ؟ »[٢] .

وهذا ما نصَّ عليه إمام الحنابلةِ في زمنه أبو يعلى الفرّاء المتوفّى ٤٥٨هـ ، حيث قال مُتحدّثًا عن أحاديث صفات الباريْ ـ عزَّ وجلَّ ـ ، وعن دلالة تأويل الأشْعَرِيَّة لها على قبولهم لها : « وقد أجمع علماء أهل الحديث ، والأشْعَرِيَّة منهم : على قبولِ هذه الأحَاديث ، فمنهم من أقرَّها على ما جاءت ، وهم أصحاب الحديث ، ومنهم من تأوَّلها ، وهم الأشْعَرِيَّة ، وتأويلُهم إيّاها قبولٌ منهم لها ؛ إذ لو كانت عندهم باطلة لاطّرحُوها كما اطّرحُوا سائرَ الأخبَار الباطلة »[٣] . ثمّ إنَّه تكلَّم عن تصويب عدم التَّأويل .

على أنَّ ابن فُورَك أبان في موطنٍ آخر تفريقًا مهمًّا بين نوعين من الصِّفَات الإلهيّة : نوع مع القَطْع والإجراء على الظَّاهِر ، ونوع مع الظَّن والتَّأويل . فقد ذكر الحديث الذي يروي أنَّ رسول الله ﷺ رأى ربَّه في صورة شابٍّ أمْرَد عليه حُلَّةٌ حمْرَاء ، فتكلَّم في ثبُوتِهِ ، وضعّفه ، ثمّ تأوّله (على احتمال صِحَّتِهِ) ، ثمّ قال : « فإن قال قائل : فلم لا تجعلون هذه الأوْصَافَ

(١) في المطبوع : « يرده » ، دون ضبط ، فقد تُقرأ : (يَرُدُّه) ، لكن السِّيَاق يأبى هذا الضبط . وأما على الضبط الّذي ذكرته فمعناها واضح ، فهي بمعنى يَرِدُ إليه . ويُحتمل أن الهاء زيادة خاطئة ، وأن صوابها : كل حديث يَرِدُ .

(٢) ابن ميمون : شرح الإرشاد ٤٥٩.

(٣) ابن أبي يعلى الحنبلي : طبقات الحنابلة ١: ٣٣٩، ونحوه في كتاب «إبطال التأويلات» للمؤلف نفسه ١: ١٤٨ ، لكن دون تسمية الأشْعَرِيّة ، ولفظه فيه : « وإن كانت أخبار آحاد فقد تلقّتها الأمة بالقبول ، ومنهم من حملها على ظاهرها ، وهم أصحاب الحديث ، ومنهم من تأوّلها ، وتأويلُه لها قبولٌ لها . وإذا تُلُقّيت بالقبول اقتضت العلم من طريق الاستدلال ؛ لأن تلقّيهم لها يدل على صحتها » .

صفاتٍ لله ـ عزَّ وجلَّ ـ ثمّ تُجرونها مجرى الصِّفَات الَّتي ورد بها الكتاب: كاليد والعين والوجه؟

قيل: لأمور: أحدها: أن هذه أخبَار لم ترد المَوْرِد الذي يقطع العُذْر، ومع ذلك ففيها ما قد عُلّلت طرقُه من جهة الرِّوايَة في الآحَاد أيضًا. وإنما يُقبل خَبَر الواحِد فيما طريقه طريق العمل على الظَّاهِر، دون القَطْع على البَاطِن. وما جرى هذا المجرى من الأحكام فإنَّ طريقها الاعتقاد والقَطْع، ولا يمكن القَطْع بأمثال هذه الأخْبَار، وتجويز هذه الأوْصَاف من صفات الله ـ عزَّ وجلَّ ـ من هذه الطريقة لا يصح. وإنَّما خَرَّجْنَاها على بعض هذه الوجوه (التي ذكرناها)؛ لئلَّا يخلو نقلها من فائدة، وأن لا يكون ورودها كلا ورود، وأن لا نكون مُساوين لمن أبطلها وعطَّلها. وإذا أمكن ترتيبها وتخريجها على ما بيّنا، كان فيه إظهار فائدتِها وإبانة معانيها على الوجوه الَّتي تصحُّ وتليق بالله سبحانه، ولذلك حملناها على ما ذكرنا، دون ما قالوا»[1].

وابن فُورَك هنا يرى أنَّ الصِّفَات الَّتي جاءت في هذا الحديث لا يمكن إجراؤها على ظاهرها، كما أُجريت صفات أخرى، كاليد والعين والوجه؛ لأنَّها جاءت على غير جِنْس تلك الصِّفَات؛ والظَّاهِر أنَّه يعني بذلك: أنها صفاتٌ تُوهم من التَّشبيه أكثر مما جاء في الصِّفَات المقطوع بها: شاب، أمْرَد، عليه ثياب. ثمّ هي مع ذلك غير مقطوع بثبوتها عن النَّبيِّ ﷺ؛ ولذلك رفض إثباتها مع التَّفويض، ورأى وجوب تأويلها.

وهذا يوضِّحُ قيدًا مهمًّا في طريقة إثْبَات الصِّفَات الإلهيَّة الَّتي يجوز إطلاقها على الله تعالى بلا تأويل، بعد ورود الخَبَر الظَّنِّي بها، عند ابن فُورَك: وهو أنَّ الصِّفَات الَّتي تجرى على ظاهرها بلا تأويل لا تخرج عن

(١) ابن فورك: مشكل الحديث ٢١٤ـ٢١٥.

نوعين : إما أنْ تكون الصِّفَات المقطوع بثبوت أدلتها ، وإمَّا أن تكون صفات جاءت في خَبَر ظَنّي ، لكن بشرط أن لا تخرج عن جِنْس الصِّفَات الَّتي أثبتتها الأَخْبَار المقطوعُ بها . أما الصِّفَات الَّتي خرجت عن جنس الصِّفَات المقطوع بها ، بأن زادت من إيهام التشبيه فوق ما جاء في الصِّفَات المقطوع بها ، ثمّ لم تَرِدْ إلا في خَبَر ظَنّي فلا يصح أن تُقبل ؛ إلا مع التَّأويل الذي يجعلها لا تخرج عن جنس المقطوع به .

وبغض النَّظَر عن صحةِ هذا القيدِ أو خطئِهِ ، فليست مُناقشة هذا هي توجُّه بَحْثنا ؛ إلا أن هذا يرجع ليؤكِّد إمكان إثبات بعض الصِّفَات الإلهيَّة بالخَبَر الظَّنّي ؛ عند ابن فُورَك .

وبهذا نكون قد انْتَهَيْنا من نقل أقوال أبي الحسن الأشْعَرِيّ . وأولى النَّاس بتقريرِ مذهبِهِ في مسألةِ : يقينيَّةِ الأَخْبَار وظَنِّيتِها ، ومجال الاحتجاج بها في العقائد والأحكام .

ونخلص من ذلك بهذا الملخّص عن مذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ في هذه المسألة :

١ ـ الأَخْبَار النَّبويَّة الَّتي وصلت إلينا عن رسول الله ﷺ أقسام :

ـ منها المتَوَاتِر (المعنوي) ، وهو مُفيد للعلم الاضْطِرَاري .

ـ ومنها ما لم تجتمع فيه شروط المتَوَاتِر ، لكنه يُفِيد بقرائنِ إثباتِه العِلْم النَّظَري .

ـ ومنها الصَّحيح إسنادًا ، مما لم يصل إلى حدِّ إفادة العِلْم النَّظَري ، وهٰذا يُفِيد غلبة الظَّن .

٢ ـ وهذا يعني أن الخَبَر غير المتَوَاتِر يُفِيد اليَقِين بالقرائن الدَّالة على اليَقِين ، وهو يقين يُتوصَّل إليه بالاستدلال ، لا بالاضطرار . وهذا الخَبَر اليَقِيني

هو قسمٌ من أخْبَار الآحَاد عند كثيرٍ من العُلمَاء الذين جعلوا خَبَر الآحَاد قسيمًا للمتَوَاتِر (يقتسمان كلاهما الأَخْبَار كلَّها، ولا ثالث لهما عندهم).

٣ ـ يُحتجُ بجميع أقسام الأخْبَار السَّابقة في العقائد، لكن أُصُول العقائد الَّتي تتطلَّبُ يقينًا للعلم بها لا يُستدلُّ عليها إلا بالخَبَر اليَقِيني فقط، دون الظَّنّي. وأما فروع العقائد الظَّنِّية فإن الخَبَر الظَّنّي فيها حُجَّة، ولا يلزم لإثباتها أن يكون يقينيًا.

٤ ـ وهذا يعني أن خَبَر الآحَاد يُحتجُ به في العقائد، فما كان منه يقينيًا يُحتجُ به في أُصُول العقائد اليَقِينيَّة، وما كان منه ظَنّيًا يُحتجُ به في فروع العقائد الظَّنِّية، ولا يصح أن يُحتجَّ بالظَّنّي في اليَقِينيات.

الفصل الثَّالث ـ اليَقِيني والظَّنّي من الأخْبَار وموقف المُحدِّثين من هذا التَّقْسِيم ومن إفادته:

المَطْلَب الأول: بيان عِلْم المُحدِّثين بأن أخْبَار الآحَاد الصَّحيحَة قد تفيد الرُّجحان دون يقين:

سبق أن قلنا: إنَّ إدراك التَّفاوت بين منازل الأُخْبَار، وأنه إذا كان منها ما يُفيد اليَقِين فإن منها ما يُفيد الرُّجْحَان فقط، حقيقةٌ فطريَّةٌ تُدركها بداهة العقول. وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيميَّة: «إنَّ أحدًا من العقلاء لم يقل: إنَّ خَبَر كل واحدٍ يُفيد العِلْم، وبَحْثُ كثيرٍ من النَّاس إنَّما هو في ردِّ هذا القول»[1]. أي: في ردِّ القول الذي لا قائل به!

ولذلك فلن يخرج المُحَدِّثُون عن بداهة العقول، بل هم أَولى من غيرهم بإدْرَاك دقائق التَّفاوت بين مَنَازِل الأَخْبَار في قوةِ ثبوتها؛ لأنَّهم أهل اختصاصٍ

(١) ابن تيمية: المسودة ٢٤٤.

بنقدها وعنايةٍ بالغة بتمحيصها ودراستها من جهة القبول والردّ.

وللإمام الدارمي المتوفَّى ٢٨٠هـ عبارةٌ تدلُّ على إجماع المُحدِّثين على ذلك، وقد سبق نقلها عنه بتمامها، ومنها قوله: «إنَّ العُلمَاء لم يزالوا يختارون هذه الآثار، ويستعملونها، وهم يعلمون أنَّه لا يجوز لأحد منهم أن يحلف على أصحّها أن النَّبيَّ ﷺ قاله ألبتَّة، وعلى أضعفها أنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يقله ألبتَّة»[1].

يحكي الإمَام الدَّارمي الإجماع على ضدِّ ما يُشنَّعُ به على المُحدِّثين من أنهم يدَّعون إفادةَ اليَقِين من أخْبَار الآحَاد كلها، فإذا بنقل الدَّارمي يدل بظاهرِهِ على نقيض ذلك: وأنَّها كلَّها ظَنِّية! فمثلُ هذا النَّقل عن الإمَام الدارمي، وهو من أئمَّة أهل الحديث المشهورين، ينبغي أن يكون أصلًا ثابتًا ينفي عن المُحدِّثين ما يُنسب إليهم: من كونهم يُطلقون القول بإفادة العِلْم من كلِّ خَبَر آحادٍ صحَّ ظاهرُ سنَدِه.

والصحيح أنَّه: لا الإطلاقُ المنسوب إلى المُحدِّثين (من كون خَبَر الآحَاد يُفِيد العِلْم مطلقًا) إطلاقٌ صحيحٌ، ولا المتبادر من ظاهر عبارة الدارمي (من كونه لا يُفِيد العِلْم مطلقًا) صحيح أيضًا. وإنَّما مقصود الدارمي: أنَّ صحَّةَ السَّند ولو بلغت الغاية فإنَّها لا تُوجب وحدها القطعَ واليَقِين، إذا انفرد النَّظَر في الخَبَر إلى إسنادِهِ فقط، دون أن يضم إليه نظرًا آخر، وهو النَّظَر في القرائن. فالإسناد لو بلغ غاية الصِّحَّة، فإنه ما يزال يحتمل الوهم والغلط من أحد رواته.

بل إنَّ كلام المُحدِّثين عن تفاوت مراتب الحديث المقبول كلامٌ مشهورٌ

---

(١) نقض عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد ٣٧٥.

وهناك احتمالٌ آخر لتفسير هذه العبارة، تجده في المنهج المقترَح للعوني ٩٩. ولا يعارض ذلك الاحتمال دلالة هذه العبارة على أن النظر في الإسناد وحده دون مراعاة القرائن لا يفيد اليقين.

جدًّا ، والذي من نتائجه : ما اصطلحَ عليه المتأخرون من تَقْسِيمِ الحديث إلى صحيح وحسن ، ومن تصريحهم أن الحديث الصحيح ـ وهو صحيح ـ مراتب ، وأن أعلاها شرط الشَّيخين ، وأن هناك أسانيدَ أصحّ من غيرها ، وجعلوا الرواة منازل في التعديل ، بعضَهم فوق بعض ، ومنازلَ في التجريح ، بعضَهم تحت بعض ، وترتّبَ على ذلك تفاوتُ درجات أخْبَارهم : قبولًا في مراتب القبول ، وردًّا في مراتب الردّ . هذه كلها أدلةٌ قاطعةٌ ومتَوَاتِرةٌ معلومةٌ عن المُحدِّثين وعن تأصيلهم ، تدلُّ على أن تَقْسِيم الخَبَرِ المقبول عندهم لا ينحصر في قسمين : متَوَاتِر وآحاد ، بل القِسْمة عندهم أدقّ من ذلك ، وأكثر تعمّقًا .

بل إنَّ عناية المُحدِّثين بجمعِ طُرق الحديث ، والاستكثَار من تتبعها ، كان من أهم أسبابه ودواعيه هو إدْرَاكهم لاحتمالات الخطأ والوَهم الَّتي تَرِدُ على ثِقَات الرُّوَاة وعُدولهم ، وهو محاولة من المُحدِّثين بأن يؤدي بهم ذلك التَّتبُّعُ للطُّرق والأسانيد إلى الوصول لليقين في الحكم على الخَبَر .

ولذلك لما عاب بعضُ النَّاس على المُحدِّثين تفانيهِم في جمع طُرق الأحَاديث ، وأن جمعهم لطرقها قليل الفائدة . ثمّ إنَّ هؤلاء ضَربوا مثلًا لذلك بحديث : « يا أبا عُمَير ، ما فعل النُّغير؟! »[١] . على أنّه حديثٌ قليل الفائدة ، وأن المُحدِّثين مع قلّة فائدته اعْتَنَوا بجمع طُرقه وتقييد أسانيده ! فألّف أحد كبار فقهاء الشَّافعيّة كتابًا يدافعَ فيه عن المُحدِّثين[٢] ، ألا وهو أبو العباس

(١) أخرجه البخاري (رقم: ٦١٢٩، ٦٢٠٣) ، ومسلم (رقم: ٢١٥٠) .

(٢) قال ابن القاصّ في فاتحة كتابه ١٣: « وأما قصة أبي عمير : فأنا ذاكرها بروايتها ، وملطِّفٌ القولَ في تخريج ما فيها من وجوه الفقه والسُّنة وفنون الفائدة والحكمة ؛ ليعلم الزاري على أهل الحديث به : أنهم بالمدح به أولى ، وأن السُّكوت كان به أحرى ؛ وذلك أن فيه ستين وجهًا من الفقه ... » .

الطَّبَري الشهير بابن القاصّ المتوفَّى ٣٣٥هـ، حيث بيّن أولًا شرفَ فقهِ هذا الحديث وكثرةَ فوائده الفقهيَّة والعِلْميَّة، ثمّ ختم كتابه بقوله عن فائدة الاستكثار من جمع الطُّرق: «وإذ كان طلب العِلْم فريضة على كلِّ مسلم، فأقل ما في تحفُّظ طُرقه أن يكون نافلةً.

ـ وفيه: أنَّ قومًا أنكرُوا خَبَر الواحد، ثمّ افترقوا فيه واختلفوا: فقال بعضهم بجوازِ خَبَر الاثنين قياسًا على الشَّاهدين، وقال بعضهم بجواز خَبَر الثلاثة ونزع بقول الله جل ذكره: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقال بعضهم بجوازِ خَبَر الأربعة قياسًا على أعلى الشَّهادات وأكبرها، وقال بعضهم بالشَّائع والمستفيض. فكان في تحفُّظ طرق الأخْبَار ما يخرج به الخَبَر عن حدِّ الواحد إلى حدِّ الاثنين وخَبَر الثلاثة والأربعةِ، ولعله يدخل في خَبَر الشَّائع المُسْتَفِيض.

ـ وفيه: أنَّ الخَبَر إذا كانت له طُرق، وطعن الطَّاعن على بعضها، احتجَّ الراوي بطريقٍ آخر، ولم يلزمه انقطاعٌ، ما وجد إلى طريقٍ آخر سبيلًا.

ـ وفيه أنَّ أهل الحديث لا يستغنون عن معرفة النَّقلة والرُّواة ومقدارهم في كثرة العِلْم والرِّواية، ففي تحفظ طرق الأخْبَار، ومعرفة من رواها، وكم روى كلُّ راوٍ منهم، ما يُعلم به مقاديرُ الرُّواة ومراتبهم في كثرة الرِّواية.

ـ وفيه: أنَّهم إذا اسْتَقْصَوا في معرفة طُرق الخَبَر، عرفوا به غلط الغَالِط إذا غَلط، ومَيَّزُوا به كذبَ المُدلِّس، وتَدْليسَ المدَلِّس. وإذا لم يستقصِ المرءُ في طرقه، واقتصر على طريقٍ واحد، كان أقل ما يلزمه إذا دُلِّسَ عليه في الرِّواية أن يقول: لعله قد رُوي، ولم أستقص فيه. فرجع باللائمة والتَّقصير على نفسِهِ والانْقِطَاع، وقد حلَّ لخصمِهِ»[١].

---

(١) جزء في فوائد حديث أبي عمير لأبي العباس ابن القاصّ ٣٣ـ ٣٤.

وبذلك يبيّن هذا الإمَام الفقيهُ المتقدّمُ أنّ المُحدِّثين كانوا يَرُومُونَ الزّيادةَ من التّوثُّقِ للسُّنَّة، ويسعون لطمأنينة القلب بثبوتها، ويستكثرون من جمعِ طُرق الأخْبَار لكي تندفعَ عن الخَبَر احتمالات الوَهْم والغَلَط، بل ربما بلغ الخَبَر بطرقِهِ الكثيرة حدَّ الخَبَر المفيد للعلم النَّظَري بكثرة أسَانيده، أو كما عبّر ابن القاصّ بقوله عن الخَبَر: «ولعله يدخل في خَبَر الشَّائع المُسْتَفِيض».

ومع ذلك، فسأنْقُل فيما يلي نقولاً عديدة تُثبت علم المُحدِّثين بمضمون هذا التَّقْسِيم الثُّنائي الشَّهير (المتَوَاتِر والآحَاد)، وأنّهم لا يَعْتَرِضُون على أصل التَّقْسِيم، ولا على الاصطلاح فيه من جهة كَونِهِ اصْطِلاحًا، وإن كان لبعضهم اعْتِرَاضَات على الأسماء والألْقَاب (كما يأتي):

المَطْلَبُ الثَّاني: عبارات جماعة من المُحدِّثين تُصرِّح بعلمهم باخْتِلَافِ مَرَاتِب الأخْبَار، وأن منها ما يُفِيد العِلْم، ومنها ما يُفِيد اليَقِين:

يُصرِّح الإمَام الشَّافِعِيّ[1] بهذا التَّقْسِيم وبإفادته في مواطن عديدة من

(١) قد ينازع بعض الباحثين في عدّ الإمام الشَّافِعِيّ ضمن المحدِّثين، ويرى أنه يجب أن يُذكر ضمن الفقهاء. ومع أني لست مضطرًا إلى الاحتجاج به هنا ضمن المحدثين؛ لأني سأذكر كلام غيره من المحدثين (الذين لا يخالف أحدٌ في أنهم محدثون) يثبتون فيه ما أثبته الإمام الشَّافِعِيّ؛ إلّا أني لا بُدَّ أن أُلقي بعض الضوء على هذا التوهُّم الخاطئ الّذي لا يستجيز عدّ الإمام الشَّافِعِيّ من المحدِّثين؛ لأنه يحسبه فقيهًا غير محدّث. فأقول:

ـ هذا التَّقْسِيم للعلماء إلى فقهاء ومحدِّثين تقسيمٌ حادث أصلًا، لم يكن يعرف العلماء هذا الانفصام الحادّ بين التخصصين والطائفتين. فمن المعلوم أن الإمام مالكًا، والإمام الشَّافِعِيّ، والإمام أحمد: كانوا هم أئمة الفقه وهم أئمّة المحدِّثين أيضًا، ولا يخفى ذلك على دارس عرف مكانة هؤلاء الأئمّة في علم الحديث رواية ودراية، ووقف على نقدهم للأحاديث وتعليلهم لها بعلل المحدثين، أو نظر في جرحهم للرواة وتعديلهم الّذي احتفى المحدثون به واعتمدوه منهم أيّما اعتماد. وإنما التَّقسيم الّذي كان شائعًا حينها هو: أهل الحديث وأهل الرأي، ويدخل في مدرسة أهل الحديث عندهم الأئمّة الأربعة دون الإمام أبي حنيفة، ويدخل في أهل الرأي عامّة فقهاء مدرسة الكوفة، وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة. وانظر جزءًا من نصوص العلماء على حداثة هذا الانفصام بين الفقهاء والمحدثين من بداية القرن الهجري =

كتابه «الرِّسالة»، ومن ذلك قوله: «فإن قال قائل: هل يفترق معنى قولك حُجَّة؟ قيل له: إن شاء الله: نعم. فإن قال: فأَينْ ذلك. قلنا:

ـ أما ما كان نصَّ كتابٍ بيِّنٍ أو سُنَّةٍ مُجتمَعٍ عليها[1]؛ فالعذرُ فيها مقطوعٌ، ولا يسع الشك في واحد منهما، ومن امتنع من قبوله استتيب.

ـ فأما ما كان من سُنَّة من خَبَر الخاصَّة[2]، الذي يختلف الخَبَر فيه، فيكون الخَبَر محتملًا للتأويل، وجاء الخَبَر فيه من طريق الانفراد: فالحُجَّة

= الرابع: عند ابن حبان المتوفَّى ٣٥٤هـ في مقدمة المجروحين ١:١١-١٢)، والخطابي المتوفَّى ٣٨٨هـ في مقدمة كتابه «معالم السنن» ١٠/١-١٥، كما أرّخ له الحجوي في الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١١-٢٥، ٤٨-٥١)، وقد كنت تكلمت عن تأريخ هذا الانفصام الحادث بين الفقهاء والمحدثين في موطن آخر، فانظر المنهج المقترح ٧١-٧٣.

ـ إنَّ الإمام الشَّافِعيّ وإن تنزّلنا فعددناه فقيهًا ليس محدِّثًا، فهو لسان أهل الحديث وحجتهم ومؤصِّلُ مذهبهم، وفي ذلك يقول الإمام أحمد: «كانت أقفيتُنا (أصحابَ الحديث) في أيدي أصحاب أبي حنيفة، ما تُنزَع، حتى رأينا الشَّافِعيّ، وكان أفقه الناس في كتاب الله وفي سنةِ رسولِ الله، ما كان يكفيه قليلُ الطلب في الحديث». ابن أبي حاتم: آداب الشَّافِعيّ ومناقبه ٥٥-٥٦.

ـ إن كتاب «الرسالة» الّذي سننقل منه عبارات الإمام الشَّافِعيّ إنما ألَّفه الإمام بطلب من رأس أهل الحديث في زمنه، وهو عبد الرحمن بن مهدي المتوفَّى ١٩٨هـ، كما هو مشهور. وقد طار به المحدِّثون كل مطار، واعتمدوه، وجعلوه مصدر درسهم وحجتهم في تفقّهم. فانظر تهذيب الأسماء واللُّغات للإمام النووي ١٥٩. وفي ذلك يقول عبد الملك الميموني: «قال لي أحمد بن حنبل: لم أنظر في كتابِ أحدٍ ممن وضع كتب الفقه؛ غير الشَّافِعيّ، قال الميموني: وإنه قال لي: لم لا تنظر فيها؟! وذكر لي كتاب «الرسالة»، فقدمه من كتبه»، وأرسل إسحاق ابن راهويه للإمام أحمد يسأله أن يوجّه له شيئًا من كتب الشَّافِعيّ، فوجه له كتاب «الرسالة». ابن أبي حاتم: آداب الشَّافِعيّ ٦١-٦٣.

(١) (السنة المجتمع عليها) و(خبر العامة عن العامة) عند الإمام الشَّافِعيّ هي من مثل: أن الصلوات المفروضة خمس، وأن الشهر الواجب الصيام هو رمضان. وقد ناقشت دلالة هذين اللفظين عند الإمام الشَّافِعيّ في كتاب «المنهج المقترح»، وأبنتُ وجهَ الاتفاق والافتراق بينه وبين (المتواتر)، فانظره: ١٠٤-١٢٢.

(٢) خبر الخاصّة عند الإمام الشَّافِعيّ: هو الآحاد. وانظر العزو السابق.

فيه عندي أن يلزم العالمين، حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصًا منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول. لا أن ذلك إحاطةٌ كما يكون نص الكتاب وخَبَر العامَّة عن رسول الله ﷺ. ولو شكَّ في هذا شاكٌّ لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك إن كنت عالمًا أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشُّهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظَّاهِر من صدقِهِم، والله وَليُّ ما غاب عنك منهم»[1].

وقال الإمَام الشَّافِعيُّ في موطن آخر: «العِلْم[2] من وجوه:

- منه إحاطة في الظَّاهِر والبَاطِن.
- ومنه حق في الظَّاهِر.

فالإحاطة[3] منه: ما كان نصَّ حكم لله، أو سُنَّةً لرسول الله ﷺ نقلها العامَّةُ عن العامَّةِ. فهذان السَّبيلان اللذان يُشهد بهما فيما أُحلّ أنه حلال، وفيما حُرِّم أنه حرام. وهذا الذي لا يسع أحدًا عندنا جهلُه، ولا شك فيه.

وعلم الخاصَّة: سنةٌ من خَبَر الخاصَّة، يعرفها العُلمَاء، ولم يُكلَّفْها غيرُهم. وهي موجودة فيهم، أو في بعضهم، بصدق الخاصِّ المُخبِر عن رسول الله ﷺ بها. وهذا اللَّازم لأهل العِلْم أن يصيروا إليه، وهو الحق في

(١) الإمام الشافعي: الرسالة ٤٦٠-٤٦١ رقم: (١٢٥٦-١٢٦١).

(٢) سياق كلام الإمام الشَّافِعيّ يدل على أنه يريد الكلام عن الحكم المستفاد من أدلة الشرع، وأن منه ما هو حكمٌ مقطوعٌ به، ومنه ما هو حكمٌ مظنون.

(٣) الإحاطة هي العلم واليقين، قال تعالى: ﴿ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]. وقال في تاج العروس: «ومن المجاز: كل من بلغ أقصى شيءٍ، وأحصى عِلْمَه، فقد أحاطَ به عِلْمُه، وأحاطَ به عِلْمًا. وهذا مِثْلُ قولك: قتَلَهُ عِلْمًا. ويُقَالُ: عَلِمَهُ عِلْمَ إحاطَةٍ، إذا عَلِمَه من جميع وُجوهِه ولم يَفُتْه منها شيءٌ». (مادة حوط: ١٩: ٢٢١-٢٢٢).

الظَّاهِر ؛ كما نقتل بشاهدين ، وذلك حقٌّ في الظَّاهِر ، وقد يمكن في الشَّاهدين الغلط »[١] .

وهذا تقرير واضحٌ من الإمَام الشَّافِعيّ : على أنَّ السُّنَّة منها ما يُفِيد اليَقِين ، ومنها ما لا يُفِيده .

وأما الإمَام أحمد فقد صرَّح بعدم قطعه بثبوت كل حديثٍ صحيح الإسناد ، وأنه مع احتجاجه بالحديث الصحيح ، إلا أنه لا يلزم من الاحتجاج به أن يُقطع به ، فقال : « إذا جاء الحديث عن النَّبيِّ ﷺ بإسنادٍ صحيح ، فيه حكمٌ أو فرضٌ ، عملتُ بالحكم والفرض ، ودِنْتُ لله تعالى به ، ولا أشهد أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال ذلك »[٢] .

وظاهر هذا الكلام من الإمَام أحمد : أنَّ خَبَر الآحَاد عنده لا يستحقّ بمجرَّدِ ظاهرِ صحةِ السَّندِ القطعَ بصحته ولا اليَقِين بثبوته عن النَّبيِّ ﷺ ؛ ولذلك قال : « ولا أشهد أن النَّبيَّ ﷺ قال ذلك » .

ومع هذا التَّقرير فإنَّنا نجد أنَّ الإمَام أحمدَ ربما قطع بصحة بعض أخْبَار الآحَاد ، كما في كلامه عن القطع للعشرة المبشَّرين بالجنة ﷺ ، فقد كان الإمَامُ أحمد يشهد لهم بذلك . وخالفه غيرُهُ من المُحدِّثين : كشيخه عبدالرحمن بن مهدي المتوفَّى ١٩٨هـ ، وقرينه علي بن المديني المتوفَّى ٢٣٤هـ[٣] . وقد قال ابن القيِّم المتوفَّى ٧٥١هـ : « وقد تَنَاظَرَ الإمَام أَحْمَدُ وعَلِيُّ بن المدِينِيّ في العَشَرَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عليهم ، فقال عَلِيٌّ : أَقُولُ هُمْ في

(١) الشافعي : الرسالة ٤٧٨-٤٧٩ رقم : (١٣٢٨-١٣٣٠) .

(٢) الفراء : العدة ٣ : ٨٩٨. وقد أراد ابن القيم التَّشكِيك في هذا النَّقل ، لكن لم يكن كلامه في التَّشكِيك كلامًا متينًا ، انظر مختصر الصَّواعق المُرْسَلة ٤ : ١٤٩١-١٤٩٣ .

(٣) انظر الخلال : كتاب السنة ١ : ٢٨٠-٢٨٩ ، وخاصَّةً (رقم : ٤٨٥ ، ٤٨٩) .

الجَنَّةِ، ولَا أَشْهَدُ بِذَلِكَ؛ بِنَاءً على أَنَّ الْخَبَر في ذلك خَبَر آحَادٍ، فَلَا يُفِيد العِلْم، والشَّهَادَةُ إِنَّمَا تَكُونُ على العِلْم، فقال له الإمَام أَحْمَدُ: مَتَى قُلْتَ هُمْ في الجنَّةِ، فقد شَهِدْتَ»[1].

ونستفيد من هذا الاختلاف في هذه المسألة أمرين:

الأول: مخالفة عبد الرحمن بن مهدي وعلي بن المديني للإمام أحمد في قطعيَّة حديث تبشير العشرة المبشَّرين بالجنة، تدل على علم المُحدِّثين وإدراكِهِم الواضح بأنَّ مجرّد صحّة الإسناد لا تُوجب القطع بالصِّحَّة بغير قرائن، فهذان الإمَامان الناقدان الكبيران من أئمةِ نقدِ السُّنَّة قد خالفا الإمَام أحمد في قطعية حديث العشرة المبشرين بالجنة، ورأياه ظَنِّيًا. وخلافهم مع الإمَام أحمد في هذا الحديث خلافٌ جزئيٌّ في هذه المسألة وبخصوص هذا الحديث، وليس خلافًا منهجيًا، بدليل عبارة الإمَام أحمد الَّتي قدَّمنا بها ذِكْرَ مذهبِهِ، والتي ينفي فيها الإمَام أحمد إفادةَ اليَقِين من كلِّ إسنادٍ صحيح.

الثَّاني: أنَّ الإمَام أحمد الذي صرَّح في عبارته المنقولة عنه آنفًا أنه لا يقطع بصحَّة الخَبَر لمجرَّد صحَّة إسناده، نجده هنا يقطع بثبوت أَخْبَار آحاد أخرى! مما يعني أنَّ خَبَر الآحَاد عنده ليس دائمًا مفيدًا للظَّن، ولا هو دائمًا مفيدٌ لليقين. ومن راجع المناظرات والجدل الذي دار بين الإمَام أحمد وبعض سائليه في مسألة الشَّهادة للمُبَشَّرِين بالجنة[2]، سيظهر له من مراجعتها أنَّ من أسباب إصْرَار الإمَام أحمد على لفظِ الشَّهادة لهم بالجنة: أنَّ الأحاديثَ فيهم عنده مُفيدة للعِلْم النَّظَري؛ لكثرة طُرقها وشواهدها على معناها في الكتاب والسُّنَّة، فهو عنده خَبَر آحاد احتفَّت به القرائن.

---

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية ٢: ٥٤٢.

(٢) انظر الحاشية قبل السابقة.

هذه هي خُلاصة ما رجَّحه إمام حنابلة زمنه : أبو يعلى الفرَّاء الحنبلي المتوفَّى ٤٥٨هـ في تحرير مذهب الإمامِ أحمد في هذه المسألة : وهو أنَّ خَبَرَ الآحادِ لا يُفِيد العِلْم ؛ إلا بالنَّظَر والاستدلال بالقَرَائِن[١] .

وهو ما استقرَّ عليه ناقِلو مذهب الإمَام أحمدَ ، فهو المعتمد من مذهبه عندهم[٢] .

وهذه هي خُلاصة ما رجَّحه شيخ الإسلام ابن تيميَّة ، حيث قال : « ومما يُحقق أنَّ خَبَرَ الواحِدِ الواجب قبوله يُوجب العِلْم : قيام الحُجَّة القويَّة على جواز نسخ المقطوع به ، كما في رجوع أهل قباء عن القبلة الَّتي كانوا يعلمونها ضرورة من دين الرسول ﷺ ، بخَبَرٍ واحد . وكذلك في إراقة الخمر ، وغير كذلك . وإذا قيل : الخَبَر هناك أفادهم العِلْم بقرائنَ احْتَفَّت به ، قيل : فقد سلمتم المسألة ؛ فإنَّ النِّزاع ليس في مجرَّد خَبَر الواحد ، بل في أنَّه قد يُفِيد العِلْم . والباجي مع تغليظه على من ادَّعى حصولَ العِلْم به ، جوَّزَ النَّسخ به في عهد رسول الله ﷺ »[٣] .

ولأحد العُلمَاء المُنَافِرين للأشْعَرِيَّة[٤] . وهو أبو نصر السِّجزي المتوفَّى ٤٤٤هـ : تقريرٌ مُهم لمذهب الإمامِ أحمد (ومن معه من المُحدِّثين) في بيان

---

(١) الفراء : العدة ٣ : ٩٠٠-٩٠٦ .

(٢) انظر : ابن قدامة : روضة الناظر ١ : ٣٦٢-٣٦٥؛ الطوفي : شرح مختصر الروضة ٢ : ٨٣-٨٤؛ ابن النجار : شرح الكوكب المنير ٢ : ٣٤٨-٣٥٢ .

(٣) ابن تيمية : المسوّدة ٢٤٧ .

(٤) ذكرتُ منافرته للأشعرية إمعانًا في التأكيد على انحيازه الكامل لأهل الحديث ، وأما أدلة نفرته الشديدة من الأشْعَرِيَّة فتجدها في كتابه : الرد على من أنكر الحرف والصوت ١٢٢، ١٤٠-١٤٠، ١٧٧-١٨١، ٢٠٠-٢٠١ . ووازنه بما قاله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ١ : ٢٦٨-٢٦٩، ١ : ٢١٠ .

اختلاف مراتب خَبَرِ الآحادِ من جهة اليَقِين والظَّن، حيث ذكرَ (المتَوَاتِر) وفصّلَ فيه، ثمّ قال: «وأَخْبَار الآحادِ عند أحمد بن حنبل وغيره من علماء النَّقل ضربان:

- فضربٌ: لا يصحُّ أصلًا، ولا يُعتمد، فلا العِلْم يحصلُ بمخبرِه، ولا العمل يجب به.

- وضربٌ صحيحٌ موثوقٌ بروايته.

وهو على ضربين:

- نوعٌ منه قد صحَّ؛ لكون رواته عدولًا، ولم يأتِ إلا من ذلك الطريق. فالوهمُ وظنُّ الكذبِ غيرُ منتفٍ عنه، لكن العمل يجب.

- ونوعٌ قد أتى من طُرُقٍ مُتَسَاوِيَة في عدالة الرُّواة، وكونهم مُتقنين أئمَّة متحفِّظين من الزَّلل، فذلك يصير عند أحمد في حكم المتَوَاتِر»[1].

فهذا تقريرٌ لأحد أئمّة الحديث يُبيِّنُ فيه علمَ الإمَام أحمد (وغيرِه من علماءِ النَّقل) العِلْمَ العميقَ بتفاوت أخْبَار الآحَاد إلى: مقطوعٍ به منها، وغير

(١) أبو نصر السجزي: الردّ على من أنكر الحرف والصوت ١٨٩ـ ١٩١. وللسجزي اصطلاحه الخاص (والذي يوافقه عليه غيره) في (المتواتر)، فهو عنده ما رواه أكثر من واحد، وأفاد العلم النَّظري أو الضروري. فانظر كتابه الرد على من أنكر الحرف والصوت ١٨٦ـ ١٨٩.

ومن إشكالات تقريره أيضًا: أنه يسمي العلم النظري بـ(الضروري)، حيث قال في موطن من كتابه (١٨٩): «فلما كان الكفار ساقطي العدالة (مجتمعين ومنفردين) لم يجز أن يكون خبرهم موجبًا للعلم الضروري؛ إلّا باقترانِ دلالةٍ به، مقتضيةٍ لوجوبه». فها هو يسمي ما أفاد العلم بالقرائن: بالعلم الضروري.

وتسمية العلم النظري بالضروري قد سبق إليها أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظّام المعتزلي المتوفّى ٢٣١هـ: كما بيّنه إمام الحرمين الجويني في البرهان ١: ٥٦٩، ٥٧٦ـ٥٧٧ (رقم: ٤٩٣، ٥٠٤)، وأبو يعلى الفراء في العدة ١: ٣٩٠.

مقطوع. وأن هذا التَّقْسِيم كان معلومًا عندهم، لا ينازِعون فيه ولا ينازَعون على علمه والمعرفة به.

أما ما جاء عن الإمامِ أحمد، في روايةِ أبي بكر المَرْوزي، أنه سأله: «هاهنا إنسان يقول: إنَّ الخَبَر يُوجب عملًا، ولا يُوجب علمًا؟ فعابه، وقال: ما أدري ما هذا؟!»[١]. وهي الرِّوايَة الَّتي اعتبرها بعضُهم روايةً أخرى عن الإمامِ أحمد تقتضي أنه سَوَّى بين العِلْم والعمل، وأنَّ الأَخْبارِ كلها تفيد عنده العِلْم. فهو حملٌ ضعيفٌ جدًّا، يُنَزَّهُ عنه الإمَام أحمد، كما يُنزَّه عنه العقلاء كلهم، الذين لا قائل فيهم بأنَّ كل خَبَر آحادٍ يُفِيد العِلْم. وإنَّما عاب الإمَام أحمد هذا القول لأحد سببين:

إما لأنَّه أطلق القول في كلِّ خَبَرٍ أنَّه لا يُفِيد العِلْم، وهذا قول بعض مُتقدِّمي المُعتَزِلَة، كما سبق بيانه، مع أنَّ من أَخْبارِ الآحادِ ما يُفِيد العِلْم المُكتسب.

وإما لأنَّه أنكر الألفاظ والاصطلاحات في التعبير عن خَبرِ الآحادِ غير المقطوع به بأنه: «لا يُفِيد العِلْم»، وأنَّه: «يُفِيد الظَّن»، فاستنكر أن يُقال عن خَبرِ الآحادِ الصَّحيح الذي يُحتجُّ به في الأُحكام: إنَّه لا يُفِيد العِلْم! فلسان حاله وإجلالُه للسُّنَّة يقول: أيُّ علمٍ خيرٌ وأشرفُ من علم أحكام الشَّريعة، بعد توحيد الله تعالى؟![٢]. ويؤكِّد أن الإمَام أحمد كان ينفر من هذه التعابير، لما فيها من إيهام لا يليق بالسُّنَّة، وأنه كان يصرّ على حكاية إفادته العِلْم من أَخْبارِ الآحادِ، كما جاء عنه أنه قال عن الأَحاديثِ الصَّحيحةِ: «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا نرد شيئًا منها: إذا كانت أسانيد صحاح،

---

(١) الفراء: العدّة ٣: ٨٩٩.

(٢) انظر لبيان عظيم تأدب الإمام أحمد مع السُّنَّة في هذا الباب: المنهج المقترح ١٤٧ـ١٤٨.

ولا نَرُدُّ على رسول الله ﷺ قولَه، ونعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حقٌّ»[1].

ولهذا أيضًا تجنّبَ الإمَام الشّافِعيّ هذه الألفاظ، فسمَّى (الظّن الرَّاجح) كما سبق: (الحق في الظّاهِر). ولك أن تتذوَّقَ الفرْقَ ما بين هاتين العبارتين: «الظّن» و«الحق في الظّاهِر» في تمام الأدب مع السُّنَّة وعظيم الإجلال لها!

بل هذا أحدُ الأُصُوليّين يُصرِّحُ بهذا الاعتراض على هذه التّسمية، فيقول الإمَام أبو زيد الدَّبُوسي كبير فقهاء الحنفيّة في عصره المتوفَّى ٤٣٠هـ في كتابه «تقويم أُصُول الفقه»: والظّن (في اعتقاد القلب): أحدُ وَجْهَي الشَّكِّ برجحانه على الآخر بهوى النفس، لا بدليلٍ هو دليلٌ على الحقيقة، كظنِّ الكفرة الأصنامَ آلهةً، والملائكةَ بناتِ الله، ونحوها من اعتقاداتٍ كانت لهم بلا دليل. قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]. ولهذا صلح استعارةُ الظّن للعِلْم[2]، فإن مثل تِلْك الرُّؤية للقلب، إذا كانت عن دليل، كان علمًا وحقًّا، على ما نذكره.

وضِدُّ الحقِّ: الظّنُّ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦].

---

(١) اللالكائي: شرح أُصُول اعتقاد أهل السُّنّة والجماعة ٢: ٣٥٠ (رقم: ٧٧٧).

(٢) يقصد أنه استُعمل الظن بمعنى العلم من باب المجاز و(الاستعارة)، هذا تقريره هو. وذلك كقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٦]. وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا﴾ [الجن: ١٢]. ومع أن (الظّن) معدودٌ في الأضداد، إلّا أن محقّقي اللُّغويين قد قرّروا أن بابه الأصلي هو إطلاقه على الشّك (استواء طرفي الرُّجحان بين القبول والرد)، كما تجده في كلام الإمام أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري المتوفّى ٣٢٧هـ، في كتابه الأضداد ١٤-١٦ (رقم: ١).

وهذه أحوال أربعةٌ للقلب[١] ، قبل العِلْم ، وقبل النَّظَر في الحجج نظرًا على وجهه . فإذا صار النَّظَر على وجهه ، وميّز بين الدَّليل وما ليس بدليل ، وطلب الرُّجحان لأحد وجهي الشَّك بالحُجَّة ، وترجّحَ ومال القلبُ إليه من غير يقين فذلك مبدأُ العِلْم بغالبِ الرأي . كالعِلْم الذي يقع بالمقاييس والاجتهادات الَّتي تحتمل الخطأ ، وأخْبَار الآحادِ ، ونحوها من الأدلة المُجَوِّزة[٢] ، على ما مرَّ القولُ في بيانها . وهذه الحالةُ تُسمَّى عِلْمًا ؛ لكنه على سبيل المجاز ؛ لقيام شبهة الخطأ واحتمالِهِ مع هذا الدَّليل . واسمُه على الخصوص : (الحقّ) ؛ لأنَّه ثبت بدليله . وضِدُّه (الظَّن) : إذا ثبت لا عن دليل ، لكن بهوى النَّفس ...»[٣] .

وقد نصَّ الإمَام المازِريُّ المالكيُّ المتوفَّى ٥٣٦هـ في شرحه لـ(برهان) الجُوَيْني على هذا السَّبب الذي يُبيِّنُ واحدًا من دواعي حصول الاختلافِ في هذا البابِ ، حيث قال «وأما من حكينا عنه : أنَّ خَبَر الواحد يُثمر العِلْم الظَّاهِر دون البَاطِن ؛ فإنَّ هؤلاء الظَّاهِر عندهم أنَّهم يشيرون إلى أنَّه يُثمر الظَّن . وإنَّما عبَّروا عن ذلك بهذه العبارة ؛ إشعارًا بقوة الظَّن وتأكُّدِه ومزاحمته للعلم»[٤] .

وإذا عدنا للتأكيد على عِلْم مُتَقَدِّمِي أهل الحديثِ بتَقْسِيم الحديث إلى

(١) يقصد بالأحوال الأربعة : عدم العقل (كالصغير والمجنون) ، والجهل (للعاقل) ، والشك ، والحقُّ (وهو الرجحان أو الظن الراجح) .

(٢) قال أبو زيد الدَّبوسي في تعداده لأنواع الحجج : «المُجَوِّزة : ما جَوَّزت إطلاقَ اسمِ العلم على مُوجبها ، وإن جوّزت خلافَه» . تقويم أصول الفقه ١ : ١٤٩ .

(٣) الدبوسي : تقويم أصول الفقه ٣ : ٥٨٢-٥٨٣ .

(٤) المازري : إيضاح المحصول من برهان الأصول ٤٤٥ . وانظر مناقشة الباقلاني لهذا الاختلاف في إطلاق هذه الألفاظ في : الجويني : التلخيص ٢ : ٣٢٩-٣٣٠ (رقم : ١٠٣٣) .

متَوَاتِر وآحَاد، وإلى خوضهم غمار النّقّاش في حُجِّيّته: نقف مع الإمَام البُخَاري المتوفَّى ٢٥٦هـ، حيث عقد كتابًا في صحيحِهِ بعنوان: «كتاب أخْبَار الآحادِ»، ويجعل أولَ بابٍ فيه هو: «باب: ما جاء في إجازة خَبَر الواحد الصَّدوق في الآذان والصَّلاة والصَّوم والفرائض والأحكام»[1]. فهذا التبويب من الإمامِ البُخَاري مما يدل على حرارة هذا الموضوع في السَّاحة العِلْميَّة في ذلك الزمن، وعلى اشْتِهارِ المقالات فيه، مما جعل الإمامَ البخاري يخصُّه بكتابٍ كامل في كتابه الجليل «الصَّحيح».

بل لقد ألّف اثنان من أعيانِ المُحدِّثين والفقهاء من القرن الثَّالث الهجري كتابين في (خَبَر الواحد)[2]، الأول: هو الإمَام «داود بن علي الظَّاهِري» المتوفَّى ٢٧٠هـ[3]. والثَّاني: هو الإمَام المجتهد «القاسم بن محمد بن القاسم بن سيّار البيّاني الأندلسي» المتوفَّى ٢٧٦هـ[4]. مما يدلّ على قوة الجدل العِلْمي في هذا الموضوع في هذا القرن، والذي وصل درجة إفراده بالتأليف من قبل أهل الحديث وناصري الاحتجاجِ به. وهذا بدورِهِ يقطع بعلم المُحدِّثين بتَقْسيمات المُتَكَلِّمين، وأنهم لم يكونوا يجهلونها، منذ هذا القرن، بل منذ القرن الهجري الثَّاني كما سبق بيانه، في عرض ردّ الإمامِ

---

(١) صحيح البخاري ١: ٥٢٠.

(٢) لم أذكر في هذا السِّيَاق كتاب عيسى بن أبان الحنفي المتوفَّى ٢٢١هـ في (خبر الواحد)، الّذي ذكره النديم في الفهرست ٢: ١٢٥، مع تقدّمه في الطبقة؛ لأنَّ عيسى بن أبان لم يكن محدثًا، بل كان منسوبًا إلى الاعتزال. فانظر: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة ١٢٩؛ ابن حجر: لسان الميزان ٦:٢٥٦-٢٥٧ (رقم:٥٩١٤).

(٣) ذكر النديم في الفهرست ٢: ٢١٦ أن لداود الظاهري كتاب (خبر الواحد)، وكتاب (خبر الموجب للعلم). بينما جاء عند الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٣: ١٠٤، نقلًا عن النديم أن له: (كتاب خبر الواحد وبعضُه موجبٌ للعلم)، كذا جاء في مطبوعة (السير).

(٤) انظر: ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس ١: ٤٥٨.

الشَّافِعِيِّ على من لم يكن يحتج بخَبرِ الواحد.

ومن عبارات المُحدِّثين في إفادة خَبرِ الآحادِ: تبويبٌ للإمام الدَّارقُطْنيِّ المتوفَّى ٣٨٥هـ، وما أورده فيه من تعقيب لأحد شيوخه؛ فقد قال الإمام الدَّارقُطْنيّ في كتابه «السُّنَن»: «باب خَبرِ الواحد يوجب العمل».

(ثمّ أَخْرجَ حديث أنس ﷺ) قال أنس: قال كان أبو طلحةَ وأُبي بن كعب وسُهيل ابن بيضاء عند أبي طلحةَ يشربون من شراب تمر وبسر (أو قال رطب)، وأنا أسقيهم من الشَّراب، حتى كَادَ يأخذ منهم. فمرَّ رجل من المسلمين، فقال: ألا هل علمتم أنَّ الخمر قد حُرِّمت؟ فقالوا: يا أنس، أَكْفِ ما في إنائك، وما قالوا: حتى نَتَبيَّن!! قال: فكفأته.

قال أبو عبد الله (وهو شيخ الدَّارقُطْنيّ: ابن المهتدي بالله): هذا يدل على أن خَبَر الواحد يُوجب العمل»[١].

فهذا كلامٌ صريحٌ عن إفادة خَبرِ الواحد، وأنه يُفِيد وجوب العمل. لكنه لم يذكر: هل هو مع إيجابه العمل يوجب العِلْم أم لا يُوجبه؟

والحق أنَّ اقتصار الدَّارقُطْنيّ وشيخه على ذكر إيجاب العمل يجعل كلامهما مُشيرًا إلى أنَّ خَبَرَ الآحادِ لا يُوجب العِلْم. ومن جهةٍ أخرى: فإنَّ الحديث الذي أَوْرَدَهُ مثالًا (عند بعض أهل العِلْم) لخَبرِ الآحادِ الذي يُفِيد العِلْم[٢]؛ لأنَّ إباحة الخمر كانت حُكمًا معلومًا بيقين، فلا يعارضه إلا اليَقِين. ومع ذلك فقد أخذ الصحابة بخَبَر المخبرِ لهم بتحريم الخمر، فدلَّ على أنَّه احتفَّت بخَبرِه عندهم قرائنُ، جعلته خَبرِ آحادٍ مفيدًا لليقين.

---

(١) سنن الدارقطني ٥٢٧٣ (رقم: ٤٣٠٥).

(٢) انظر: ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة ٤: ١٥٥٠ـ ١٥٥١.

والحقُّ أنَّ كُلًّا من هذين الاحتمالين لمراد الدَّارقُطْنيّ من تبويبه ومن الحديث الذي خرّجه ـ فيه احتمالٌ نافعٌ لنا في تأكيد علم المُحدِّثين باختلاف مراتب الأخبَار، وأنَّ منها ما يُفيد العِلْم، ومنها ما يُفيد اليَقِين. حيث إنَّ الاحتمالَ الأولَ أفاد أنَّ خَبرِ الواحد مُفيدٌ للظَّنّ، مما يعني أنَّ قِسمًا آخر من الأخبَار (من نقل العامَّة عن العامَّة ـ في أقل تقدير ـ) يُفيد اليَقِين. والاحتمال الثَّاني الذي فهمناه من إيراده لحديثٍ يدل على إفادةِ خَبرِ الآحادِ اليَقِينَ بالقَرَائِن قد أفادنا أنَّ خَبَرَ الواحدِ يُوجِب العمل دون العِلْم، ولكنه قد يوجب العِلْم أيضًا بقرائن تحتفّ به، كالحديث الذي أورده فيه.

وبعد هذا التَّقرير البيّن الواضح الذي يدلُّ على عِلْمِ المُحدِّثين باختلاف مَرَاتبِ الأخْبارِ، وأنَّ منها ما يُفيد اليَقِين، ومنها ما يُفيد الظَّن؛ إلا أنَّه قد يُشكل على ذلك كله: ما جاء عن الإمامِ أبي حاتم بن حبَّان البُسْتي المتوفَّى ٣٥٤هـ من نفيه وجود (المتَوَاتِر) أصلًا، عندما قال: «فأما الأخْبَار: فإنَّها كلَّها أخْبَار آحاد؛ لأنَّه ليس يُوجد عن النَّبيّ ﷺ خَبَر من رواية عدلين، روى أحدهما عن عدلين، وكل واحد منهما عن عدلين، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ. فلمَّا استحال هذا وبطل، ثبت أنَّ الأخْبَار كلها أخْبَار الآحادِ. وأنَّ من تنكَّبَ عن قبول أخْبارِ الآحادِ، فقد عمد إلى ترك السُّنَن كلها؛ لعدم وجود السُّنَن إلا من رواية الآحادِ»[١].

والجواب عن ذلك: أنَّ ابن حبان إنَّما ينفي وجود متَوَاتِر لفظي يُفيد العِلْم الضروري، كما بينت ذلك من معنى كلامه في غير هذا الموطن[٢]. أما المتَوَاتِر المعنوي من نقل العامَّة عن العامَّةِ، من مثل جمل الفرائض، فهذا

(١) ابن بلبان الفارسي: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ١: ١٥٦.

(٢) انظر: المنهج المقترح ٩١ـ ١٣١، وخاصَّةً ١٢٠ـ ١٢٢، وإضاءات بحثية ٨٧ـ ١٠٦.

لا يخفى على أحد من النَّاس ، فضلًا عن علماء الحديث . وأما وجود ما يُفِيد العِلْم النَّظَري من الألفاظ المرويَّة ومن المعاني للمحكيَّة ، والتي هي من أخْبارِ الآحادِ ، لكونها لا تفيد إلا العِلْم النَّظَري : فهذه داخلةٌ فيما أثبته ابن حبَّان . وإن كان ابن حبَّان لم يتعرّض لذكر نوع إفادتها ، واكتفى بالتَّشنيع على من رفض الاحتجاجَ بأخْبارِ الآحادِ ؛ لأن رَفْضَه الاحتجاجَ بأخْبارِ الآحادِ الَّتي تَروي الألفاظ ، هو في الحقيقة رفضٌ لقبول السُّنَّة النَّبويَّة الَّتي رواها المُحَدِّثُون كلها ؛ لأنَّ كل ما يعتني المُحَدِّثُون بروايته إنَّما هو أخْبَار آحاد .

ومما ينبغي استحضارُه فيْ استكمال جوانب موقف المُحدِّثين من انقسام الأحاديثِ إلى يقيني وظَنِّي : أنَّ إقرار المُحدِّثين بانقسامِ الأحاديثِ إلى هذين القِسْمين لا يلزم منه إقرارهم بتَقْسِيم الأحاديثِ بناءً على ذلك إلى (متَوَاتِر) و(آحاد) ، أو بأي مُسمًّى آخر لهما . وإن كانوا عالمين بهذا التَّقْسيمِ غير غافلين عنه ، كما تُثبته احتجاجاتُهم تلك على من ردّ خَبَر الآحَاد . إذ من أهم أسباب عدم عناية المُحدِّثين بتَقْسيمِ الأحاديثِ بناءً على هذا المعيار (من جهة اليَقينِ والظَّن) وإغفالهم له في مصنفاتهم : أنَّ كون الحديث مفيدًا للعلم أو للظَّن ليس دائمًا من أوصاف الحديث نفسه ، فكثيرًا ما يكون من أوصاف مدارك النَّاظرين فيه ، فظَنِّيتُه وقطعيتُه قد تكون أمرًا نِسْبيًّا ، يختلف باختلاف النَّاظرين في الحديث[١] .

وستأتي في بقية مطالب هذا الفصل عبارات أخرى عديدة تدلُّ على علم المُحدِّثين وإقرارهم بانقسام الأحاديثِ لما يُفِيد العِلْم والظَّن ، وإن كان فيما سبق كفاية لإثبات ذلك .

---

(١) انظر تقرير شيخ الإسلام ابن تيميَّة لذلك في المسودة ٢٤٥ـ٢٤٦؛ ومنهاج السنة النبويَّة له ٥٩١؛ وتقرير ابن القيم له في مختصر الصواعق المرسلة ٤:١٦٠٧ـ١٦٠٩.

المَطْلَبُ الثَّالثُ : مراعاة يقينيّة أخْبارِ الآحادِ وظَنِّيتها عند المُحدِّثين ، في احتجاجهم بها في العقائد والأحكام :

المشهور من مذهب المُحدِّثين هو الاحتجاج بأخْبارِ الآحادِ في العقائد والأحكام ، بل قد نقلوا في ذلك حكايةَ الإجماع عليه عن عدد من أهل العِلْم : فممن نقل الإجماعَ على الاحتجاج بخَبرِ الآحادِ الإمَام الشَّافِعيّ[1] . فقد استدلَّ على حُجُيّته بأخْبَار وأقوالٍ عن الصحابة والتابعين وتابعيهم ، تدل على تمسُّكِهم بخَبرِ الآحادِ ووقوفهم عند حدِّهِ والتزامِهم بدلالتِهِ وتقديمه على الاجتهادات والأقيسة ، مما يقطع بكونه حُجَّة مستقلّةً عندهم ، ثمّ قال : «وفي تثبيت خَبرِ الواحد أحاديثُ يكفي بعضُ هذا منها ، ولم يزل سبيلُ سَلفِنا والقرونِ بعدَهم ، إلى من شاهدنا هذا السَّبيلَ ، وكذلك حُكِيَ لنا عمن حُكي لنا عنه من أهل العِلْم بالبلدان ... (ثمّ قال :) ولو جاز لأحدٍ من النَّاس أن يقول في عِلْمِ الخاصّةِ[2] : أجمع المسلمون قديمًا وحديثًا على تثبيت خَبرِ الواحد والانتهاء إليه ، بأنَّه لم يُعلم من فقهاء المسلمين أحدٌ إلا وقد ثبَّته جاز لي . ولكنْ أقول : لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خَبرِ الواحد ، بما وصفتُ ، من أن ذلك موجودٌ على كلِّهم»[3] .

---

(١) بل لقد أقامَ الإمامُ الشّافِعيّ عامةَ كتابه «جِماع العلم» على إثبات حُجّيةِ خبرِ الآحاد ، والردَّ على بعض أهل البدع الذين لم يكونوا يحتجُّون به . وكرّرَ الإمام الشّافِعيّ فيه ما يدل على إجماع العلماء على قبوله ، وأنه لم يخالف في ذلك إلّا بعض أهل الجهل ، والذين سمّاهم الشّافِعيُّ بأهل الكلام . فانظر جِماع العلم ـ ضمن كتاب الأم ـ ٩٥ . وكذلك نقل الإجماع الصريح في كتابه اختلاف الحديث ـ ضمن كتاب الأم ـ ٧ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٧ .

(٢) علم الخاصّة عند الإمام الشّافِعيّ هو خبر الآحاد .

(٣) الشّافعي : الرسالة ٤٥٧ـ٤٦٠ (رقم:١٢٤٨ـ١٢٥٥) . وهذا مثالٌ للإجماع السكوتي الّذي يفيد اليقين ، لقوته وقوة قرائن إثباته .

ووجه الدِّلالةِ في كلام الإمامِ الشَّافِعِيّ : أنَّه نقل الإجماع على الاحتجاج بخَبرِ الآحادِ عمومًا ، دون تخصيص حُجِّيّته بالأحكام ، ودون استثناء العقائد . ولو كان هذا الاستثناء عنده واردًا ، لما أغفله في هذا الموطن ، وفي كلِّ المواطن الأخرى الَّتي نقل فيها الإجماع المشار إليها آنفًا ؛ خاصَّةً أنه كان يُناظر المُتَكَلِّمين في بعض تلك المواطن .

بل لقد نقل الإمَام الشَّافِعِيُّ عن جميع علماءِ الأمْصارِ أنَّ مَن ردَّ خَبَرَ الآحادِ بغيرِ منهج النَّقد الحديثي لا يخرج عندهم عن أحد احتمالين : الجَهْل ، أو البِدْعة[١] . وكلاهما وصفان يقتضيان بُطلانَ القول المبني عليهما وأنه قولٌ غير معتبر ؛ لأنَّ الجَهْل هو السَّبب العقلي لعدم الاعتداد بالقول ، وأما الحكم بالبدعة فهو يعني القطعَ بِبُطْلانِ القولِ الموصوفِ بها ، والقطعُ بالبُطْلانِ لا يكون إلَّا في الخلافِ غيرِ المعتبر .

وممن نقل الإجماعَ على الاحتجاجِ بخَبرِ الآحادِ في تفاريع العقائد والأحكام الإمَام أبو عُمر بنُ عبد البرِّ المالكي المتوفَّى ٤٦٣هـ ، حيث نقل الاختلاف في أخْبارِ الآحادِ : هل تُوجبُ العمل والعِلْم الظَّاهِر أم العمل دون العِلْم؟ ثمّ رجّحَ الثَّاني ، ونسبه إلى أكثرِ أهل الفقه والأثر ؛ حيث قال : « واختلف أصحابُنا وغيرهم في خَبرِ الواحد العَدْل : هل يُوجِب العِلْم والعمل جميعًا ، أم يُوجِب العمل دون العِلْم . والذي عليه أكثر أهل العِلْم منهم : أنه يُوجِب العمل دون العِلْم ، وهو قول الشَّافِعِيّ وجمهور أهل الفقه والنَّظَر ، ولا يُوجِب العِلْم عندهم إلا ما شُهد به على الله وقطَع العذرُ بمجيئه قطعًا ، ولا خلاف فيه . وقال قومٌ كثيرٌ من أهل الأثر وبعض أهل النَّظَر : إنّه يُوجب العِلْم

---

(١) الشَّافعي : اختلاف الحديث ـ ضمن كتاب الأم ـ ١٠٢٧.

الظَّاهِر[١] والعمل جميعًا، منهم: الحسين الكرابيسي وغيره، وذكر ابن خُوَيْزِ مَنْدَاد أن هذا القول يخرجُ على مذهب مالك. ثمّ قال ابن عبد البرّ الذي نقول به: أنه يوجب العمل دون العِلْم، كشهادة الشَّاهدين والأربعة سواء. وعلى ذلك أكثرُ أهلِ الفقه والأثَرِ، وكلهم يدين بخَبَر الواحد العَدْل في الاعتقادات، ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعًا ودينًا في معتقدِهِ، على ذلك جماعة أهل السُّنَّة»[٢].

وعندما نقل موفَّق الدِّين بن قُدَامَة المتوفَّى ٦٢٠هـ قول من نفى الاحْتِجاجَ بأخْبارِ الآحادِ في الصِّفاتِ، قال رادًّا عليه: «فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: بيان وجوب قبول هذه الأَخْبارِ لوجهين: أحدهما اتِّفاقُ الأئمَّة على نقلها وروايتها، وتخريجِها في الصِّحاح والمسانيد، وتدوينِها في الدواوين، وحكَم الحفَّاظ المتقِنون عليها بالصِّحَّة، وعلى رواتها بالإتقان والعدالة، فَطَرْحُها مخالفٌ للإجماع، خارجٌ عن أهل الاتفاق، فلا يُلتفت إليه، ولا يُعَرَّجُ عليه. والثَّاني: أن رواة هذه الأَخْبارِ هم نقلةُ الشَّريعة ورواةُ الأحكام، وعليهم الاعتمادُ في بيانِ الحلالِ والحرامِ في الدِّين، وإذا أَبْطَلْنا قولَهم بتأويلنا، وجب رَدُّ قولهم ثَمَّ، فتبطل الشَّريعة، ويذهب الدِّين»[٣].

وقال ابن قيّم الجوزية: «وأما المقام الثامن: وهو انعقادُ الإجماعِ المعلومِ المتيقَّنِ على قبول هذه الأَحاديثِ، وإثباتِ صفاتِ الربِّ تعالى بها، فهذا لا يشكّ فيه من له أقلّ خِبْرةٍ بالمنقول؛ فإنَّ الصَّحابة هم الذين رووا هذه

---

(١) سبق بيان أن من قال بإفادة خبر الآحاد بغير قرائن لـ(العلم الظاهر) إنَّما خلافُه مع من قال بإفادته (الظَّن) خلافُ عباراتٍ فقط، فـ(العلم الظاهر) هو نفسه (الحق الظاهر) الَّذي جاء في كلام الإمام الشَّافعيّ، وتقييده بالظهور ظاهرٌ في المقصود منه، وأنه قيدٌ يستثني الباطن وحقيقة الحال.

(٢) ابن عبد البر: التمهيد ٨ـ١٧٨.

(٣) ابن قدامة: تحريم النظر في كُتُب الكلام ٥٦ـ٥٧.

الأحاديثِ ، وتلقَّاها بعضُهم عن بعضٍ بالقبول ، لم ينكرها أحدٌ منهم على من رواها ، ثمَّ تلقَّاها عنهم جميعُ التَّابعين ، من أولهم إلى آخرهم ...»[١] .

وصحةُ هذا الإجماع ظاهرةٌ بيّنةٌ مِن تَنَاقُلِ الصَّحابةِ لأخْبارِ العقائد ، والتَّابعين من بعدهم ، دون توقُّفٍ عن نقلها ، ولا نكيرٍ منهم على غيرهم ممن نَقَلَها ، بل هي ـ كما هو ظاهرٌ بيّنٌ ـ من العِلْم والدين الذي كانوا يحرصون على حفظه والقيام بواجب تعليمه وتبليغه . ثمّ لم يكن الصَّحابة ولا التَّابعون ولا من جاء بعدهم من أئمّة الدِّين يُوجبون في أحاديث تفاريع العقائد من التثبُّتِ والتَّحرّي وطلبِ طُمأنينةِ النَّفسِ في ثُبوتِها ؛ إلا ما كانوا يُوجبونه في أحاديث تفاريع الأحكام الفقهيَّة ، دون فرق بينهما . والواقع أكبر دليل على ذلك ، من تداول كتب السُّنَّة لأخْبارِ العقائد ، وهي في مجملها أخْبَار آحاد ، تنتهي إلى الصَّحابة ، ثمّ إلى رسول الله ﷺ ، دون تمييزها عن أحاديث الأحكام بشيءٍ ، لا في طريقة النَّقل ، ولا في شروط القبول ، ولا في الإفادة منها والتبويب لها والاستنباط منها . بل ربما كان حديثُ الأحكام هو نفسُه حديثَ العقائد[٢] ،

---

(١) ابن القيم : مختصر الصواعق المرسلة ٤ : ١٦٠٩ .

(٢) ومن أمثلة ذلك : استعاذة النَّبي ﷺ أو تعويذه بكلمات الله التامَّات ، ففي حين أن الإمام البخاري يخرجه في صحيحه (رقم : ٣٣٧١) في أحاديث الأنبياء ، أي في نقل أخبار الماضين والأنبياء السَّالفين ، يخرجه هو نفسه في كتابه خلق أفعال العباد ٢ : ٢٣٢-٢٤٨ مُستدلاً به على أن كلام الله صفةٌ من صفاتِهِ ليس مخلوقًا .

ويخرجه الإمامُ مسلمٌ في صحيحه (رقم : ٢٧٠٨) في كتاب الذِّكرِ والدُّعاء ، أي لبيان مستحبّات الأدعية ومأثورها ، ويخرجه أبو داود (رقم : ٣٨٩٨-٣٨٩٩) في كتاب الطب ، في باب : كيف الرُّقَى؟ ويخرجه النسائي في السنن الكبرى (رقم : ١٠٧٧٩-١٠٧٨٠) في عمل اليوم والليلة ، ضمن أدعية اليوم والليلة ، يعود ويخرجه أبو داود (رقم : ٤٧٣٧) في كتاب السنة ، وفي باب القرآن ، ويعقبه بقوله : « هذا دليل على أن القرآن ليس بمخلوق » ، ويعود النسائيُّ أيضًا ويخرجه (رقم : ٧٦٧٩) في كتاب النعوت ، وهو كتاب خصَّهُ بأسماء الله تعالى وصفاته .

وقد استدل الإمام أحمد إمام أهل الحديث والإمام البيهقي الأَشْعَرِيّ وغيرهما ، بهذا الحديث =

فيأخذون منه الأمرين الحُكْمِيّ والعَقَديّ ، ويستفيدون منه العَمَليّ والعِلْميّ كليهما .

لكن هل يعني هذا التقرير أن المُحدِّثين لا يُفرِّقون بين : يقينيّ لا يثبت إلا باليَقِين ، وظَنّي يمكن أن يثبت بالظَّن ؟

هذا لا يقول به عاقل ؛ لأنَّ فطر العقول مركَّبةٌ على أنَّ اليَقِيني لا يمكن أن يُوصل إلى يقينه إلا دليلٌ يقيني ، وأنَّ الظَّن هو الذي يمكن أن يُثبته الظَّن . وإذا كان هذا من بدائهِ العقول وفطرها ، فلا يصحُّ أن يقع في خلاف البدائه جمعٌ كبير من العُقلاءِ ، بل هذا الجمع (وهم المُحَدِّثُون) هم أعلم النَّاس بالعِلْم الذي نتحدَّث عن أدلَّة يقينه وظنه ، وهو الأخبَار .

بل لقد كان للمحدِّثين إبداعٌ كبير جدًّا في هذا الجانب ، ولم يقفوا لقبول الخَبرِ والاحتجاج به عند حدّ النَّظَر في يقينيَّته وظَنّيته وموازنتها بمدلول هو مساوٍ للدليل في مطلق اليَقِين أو مطلق الظَّن . بل تجاوزا ذلك إلى موازنة مدلول الخَبرِ بدرجةِ ثبوته بين مراتب اليَقِين[1] ومراتب الظَّن ! فأنَّى لمثل هؤلاء أن يغفلوا عن عدم الاستدلال لليقيني إلا باليَقِيني؟!

= على أن الكلام صفةٌ لله تعالى غير مخلوقة ، فانظر الخلال : كتاب السنة (رقم:١٩٢٢) ؛ البيهقي : الاعتقاد ١٠٣ـ١٠٤؛ ابن بطة : الإبانة ـ الكتاب الثالث ـ ١: ٢٦٢.

وهذا المثال يُذكِّرُ بأن كثيرًا من أحاديث الأحكام أو الفضائل أو التَّرغيب والترهيب هي أيضًا من أحاديث العقائد ، فهل كان السَّلف لا يقبلون منها إلّا ما سوى العقيدة؟! وهل يمكن أن يكون حديثُ الواحدِ ثابتًا عن النَّبيِّ ﷺ عندهم ، وهو في الوقت نفسه مردودٌ ، أم أن الصحابة لما رووا هذه الأحاديث كانوا يحتجون بها في الفقه دون العقائد؟! وكذلك الرواة عنهم من التابعين وأتباعهم !

وإن هذا المثالَ لينفعُ أن يكون مشروعًا لأحد المتخصصين في علم المُعتقد ، أن يجمع فيه أحاديث الأحكام والفضائل الّتي يُحتَجُّ بها في العقائد أيضًا ، ليُظهرَ موقفَ السَّلفِ منها .

(١) هل اليقين متفاوت الرُّتب أم هو مرتبة واحدة؟ مسألة فيها خلاف ، والراجح تفاوته . فانظر : محمد معاذ بن مصطفى : القطعي والظَّني ٦٩ـ٧٤.

فمثلًا : قد اشترط المُحَدِّثُون لقبول خَبرِ الرَّاوي المنفرِد أن يكون في ضبطه وفي قرائن نَقْلِه للخَبرِ من دلائل الضبط ما يجبر تفرّدَه ، وهذا يعني أنهم كانوا ينظرون إلى ما يستوجبُه مضمونُ الخَبرِ من الإفادة (من الظَّن ودرجاته ، أو اليَقين ودرجاته) ، فإن وجدوا ما يستوجبه مضمونُ الخَبرِ من الإفادة متوفِّرًا في ناقل الخَبرِ وفي قرائن نَقْلِه : قبلوه ، وإن كان مضمون الخَبرِ يستوجب درجةً من الاطمئنان لا يوفِّرُها حالُ ناقلِ الخَبَرِ وقرائنُ الخَبَرِ نفسِه : رَدُّوه ، وَسَمُّوهُ بالشُّذوذ ، الذي هو التَّفرّدُ ممن لا يقع في ضبطِهِ وإتقانِهِ ما يجبر تفرّدَه[١] ؛ فلربّما ردّ المُحَدِّثُون حديثًا في الأحكامِ ، مع عدالةِ رواته وضبطهم واتصال إسناده وعدم مخالفةِ الثِّقَات لهم ؛ لأنَّه حديثٌ فردٌ لا يقع في ضبط رواته ولا في قرائن نَقْلِه ما يوفِّرُ الطمأنينةَ الَّتي يستوجبها ذلك الخَبَرُ[٢] .

وإن فعل المُحَدِّثُون ذلك في الخَبرِ من أحاديث الأحكام، فكيف سيفعلون إذا كان الحديث في أصل من أصول الدِّين العُظْمى؟!

وقد قال أبو المظفّر السَّمْعَانيّ في حِكَايَتِهِ لمنهج المُحدِّثين ، فبدأ بحكايةِ قولِ المخالفين لأهل الحديث ، فقال على لسانِهم : « إنَّ أَخْبارَ الآحادِ لا تُقبل فيما طريقه العِلْم » ، ثمّ قال في الرَّد عليهم : « وهذا رأس شغب المبتدعة في ردّ الأخْبارِ ، وطلب الدَّليل من النَّظرِ والاعتبار ، فنقول (وبالله التوفيق) : إنَّ الخَبَرَ إذا صحّ عن رسولِ الله ﷺ ، ورواه الثِّقَات والأئمَّة ، وأسندوه خَلَفُهم عن

(١) انظر : النيسابوري : معرفة علوم الحديث ٣٧٥، ابن الصلاح : علوم الحديث ٧٩، ٨٢؛ الشريف حاتم العوني : شرح موقظة الذهبي ١٦-٢١، ١٠٩-١١٢.

(٢) مثل حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه في جمع التقديم بين الصلاتين في السفر ، الّذي حكم عامة من بلغنا قولُه من أئمة النقد بعدم قبوله ، مع صحّة إسنادِهِ في الظاهر . انظر : البدر المنير ٤: ٥٦٠-٥٦٨؛ ابن حجر : التلخيص الحبير ٣: ٩٧٤-٩٧٦ (رقم: ١٨٦٨)؛ حمزة المليباري : الموازنة بين المتقدّمين والمتأخرين ١٣٥-١٧٠.

سَلَفِهم إلى رسول الله ﷺ، وتلقَّته الأُمَّةُ بالقبولِ، فإنَّه يُوجِب العِلْم فيما سبيله العِلْم. وهذا قول عامَّة أهل الحديث، والمتقنين من القائمين على السُّنَّة. وإنَّما هذا القول الذي يذكر أن خَبرِ الواحد لا يُفِيد العِلْم بحال، ولا بُدَّ من نقله بطريق التَّوَاتُرِ؛ لوقوعِ العِلْم به، شيء اخترعته القَدَرِيَّة والمُعتزِلَة، وكان قصدهم منه رد الأَخْبارِ. وتلقَّفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم علم في العِلْم وقدمٌ ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول ...»[١].

هنا يُقرِّر أبو المظفَّر السَّمْعَانيّ أنَّ المُحدِّثين لا يقبلون خَبَرَ آحاد فيما سبيلهُ العِلْم، أي فيما يكون مفادُه ومضمونُه يقينيًّا؛ إلا أن يكون يقينيًّا. فإذا تلقَّاه أئمَّة الحديث بالقبول، وهو مما سبيله العِلْم، كان ذلك قرينةً تُوصلُ أهلَ الحديث وغيرَهم إلى اليَقينِ بقبول الخَبرِ.

يضع أبو المظفَّر هنا أساسًا لقبول المُحدِّثين: وهو أنَّهم إذا وقفوا على الحديث الذي يُراد من إثباته اعتقادُ أمرٍ يقيني، فإنهم لا يُثبتونه أصلًا ولا يُصَحِّحُونَهُ إلا أن يكون ثبوتُ الحديث عندهم يقينيًّا. وهذا هو وجه الاحتجاج بتلقيهم له بالقبول على أنَّ الخَبَر يقيني؛ لأنَّ تلقِّيَهم له بالقبول إنما تمَّ ووقع لكونهم قد قبلوه على أن ثبوتَه يقيني، ولا قبلوه إلا لكونه يقينيًّا (فيما سبيله العِلْم)؛ ولأنَّ تلقِّيَهم له بالقبول (مع كثرة عددهم وجلالتهم في علمهم) قرينةٌ تفيد الدَّارسين من بعدهم اليَقِين، الذي ربَّما لم يستفيدوه من قرائن إثبات الخَبرِ، لكنهم استفادوه من تلقِّي علماءِ الحديث له بالقبول.

ومن المؤسف أننا نجد كلام أبي المظفَّر السَّمْعَانيّ هذا قد غُلِطَ في فَهْمِهِ، فحُمل على أنَّه ممن يقول بإفادة خَبرِ الآحادِ العِلْم مُطلقًا. مع أنَّه لم يقل هنا

(١) أبو القاسم: الحجة في بيان المحجة ٢: ٢٢٨.

عبارةٌ واحدة تدلُّ على هذا الإطلاق ، بل تقييده لما أفاد اليَقِين بقرينة ما تلقته الأمَّة بالقبول جاء صريحًا في كلامه كما يراه كل ناظر مُدقِّق . وأجد أن أحد أهم مفاتيح فهم كلامه فهمًا صحيحًا ، بعد تصريحه بأنَّه إنَّما يتحدَّث عن خَبَرٍ تلقَّته الأمَّة بالقبُول ، وليس مُطلق خَبرِ الآحادِ : هو الوقوف عند قولِهِ : « فيما سبيله العِلْم » ، وتأمّل أثر هذه العبارة في فهم كلامه .

وقد قرّرَ شيخ الإسلامِ ابن تيميَّة هذا المنهج الحديثي بكلِّ وضوح ، حيث قال معلِّقًا على أحد الأحَاديث الَّتي يعدُّها خصمُه من أُصُولِ الدِّين : « إنَّ هذا من أخْبارِ الآحادِ ، فكيف يَثْبُتُ به أصلُ الدينِ الذي لا يصلحُ الإيمانُ إلا به ؟! »[١] . بل له عبارة أصرح من هذه ، وذلك عندما تكلَّم عمن اشترط لقبول الخَبرِ إفادةَ العِلْم ، فقال : « وفصلُ الخطاب أن نقول : لا يخلو إما أن يكون الموضعُ مما أوجبَ الله علينا فيه العِلْم ، أو أوجبت مشيئتُه وسنَّتُه فيه العِلْم ، وإما أن لا يكون مما يجب فيه العِلْم .. لا شرعًا ولا كونًا .

فإنْ كان الأوَّل : مثل ما أوجبَ الله علينا أن نعلم أنَّه لا إله إلا هو ، وأنَّ

(١) ابن تيمية : منهاج السُّنة النَّبوية ٤ : ٩٥.

ولم يظهر من خلال سياق كلام شيخ الإسلام أنه يذكر هذا الكلام من باب التنزّل أو الإلزام ، بل ظاهره الاحتجاجُ به على الخصم بِحُجَّةٍ صحيحةٍ في نفسها .

ولا أقصد من نقل هذا الكلام عن شيخ الإسلام ابن تيميَّة الاستدلالَ به ، وإنما هو للاستشهاد به على أن الخبر الَّذي يستوجبُ مضمونُه إفادةً في قبوله (من غلبة ظنٍّ أو يقين) ، ثمّ لا تتوفّرُ فيه تلك الإفادة أنه يكون مردودًا عند أئمة السنة . وأن هذا مما لا يعارضُه شيخُ الإسلام ، الَّذي هو رأس منهج المحدِّثين النَّقْدي في المتأخرين . وإلا فإن ما ذكرتُه عن المحدثين لَكافٍ في إثبات هذا المنهج ، الَّذي هو واضحٌ من أشهر حدودهم وأجلّ أصولهم : في قيود تعريف الحديث الصَّحيح وفي شروط الصحَّة ، ألا وهو شرطُ عدمِ الشذوذ .

وأنَّى لأحدٍ أن يعارضَ ما تفرضُه بدائهُ العقول ؟! ويمارسُه العقلاء كلُّهم في مجريات حياتهم ؛ أنهم لا تطمئن نفوسُهم إلى صحَّةِ خبرٍ يستوجبُ درجةً من الاطمئنان لا تتوفّرُ فيه .

الله شديد العقاب ، وأن الله غفورٌ رحيم ، وأنَّه أحاط بكلِّ شيءٍ علمًا فلا بُدَّ أن يَنْصِبَ سببًا يُفِيد هذا العِلْم ؛ لئلًّا يكون مُوجِبًا علينا ما لا نقدر على تحصيله ، وأن لا يكلّفنا ما لا نطيقُه له إذا أردنا تحصيلَه . ففي مثل هذا إذا لم يكن الدَّليل مُوجِبًا للعلم لم يكن صحيحًا . وكذلك ما اقتضت مشيئتُه وسنَّتُه العِلْم به ، مثل الأمور الَّتي جرت سنَّتُه بتوفُّرِ الهمم والدَّواعي على نقْلِهَا نقلًا شائعًا ، فإذا لم يُنقَل[١] . فيُعلَم انتفاؤها وكَذِبُ الواحدِ المنفرِدِ بها »[٢] .

وهذا التَّقرير العقلي لا يتعارض مع منهج المُحدِّثين في القبول ، إذ نجد أن الخطيب البغدادي ت ٤٦٣هـ الذي لا شبهةَ عند كلِّ لَبِيب أن المتأخِّرين من أصْحابِ الحديث عيالٌ الخَطيبِ عليه »[٣] ـ يقول في كتابه الأصيل في علوم الحديث « الكِفَاية في معرفة أُصُول عِلْم الرِّوايَة » ، عاقدًا بابًا خاصًّا لهذا الموضوع ، عنوانه : بابٌ : ذكر ما يقبل فيه خَبَر الواحد وما لا يقبل فيه :

« خَبَر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدِّين المأخوذ على المكلفين العِلْم بها والقطع عليها ، والعلَّة في ذلك أنه إذا لم يُعلم أنَّ الخَبَر قولٌ للرسول ﷺ ، كان أبعدَ من العِلْم بمضمونه . فأما ما عدا ذلك من الأحكام الَّتي لم يُوجَبْ علينا العِلْم بأن النَّبي ﷺ قررها وأخْبَر عن الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بها : فإنَّ خَبَر الواحد فيها مقبول ، والعمل به واجب ، ويكون ما ورد فيه شرعًا لسائر المكلفين أن يعمل به . وذلك نحو ما ورد في الحدودِ والكفَّاراتِ

(١) أي : إذا لم يُنقل نقلًا شائعًا ؛ بدليل أنه جعل عدمَ هذا النقلِ دليلًا على كذبِ النقلِ الغريبِ غيرِ الشائع . وهذا يعني أن هناك نقلًا ، لكنه ليس هو النقلَ المُشْتَرطَ للتصديق وللقبول .

(٢) ابن تيميَّة : جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٥ : ١ .

(٣) انظر نص ما قاله أبو بكر بن نقطة الحنبلي المتوفَّى ٦٢٩هـ ، عن أبي بكر الخطيب ، قالها في كتابه : تكملة الإكمال ١ :١٠٣ .

وهلالِ رمضانَ وشوال وأحكام الطَّلاق والعِتاق والحج والزَّكاة والمواريث والبياعات والطَّهارة والصَّلاة وتحريم المحظورات.

ولا يُقبل خَبَر الواحد في منافاةِ: حكمِ العقل، وحكمِ القرآن الثابت المحكم، والسُّنَّة المعلومة، والفعلِ الجاريِ مجرى السُّنَّة، وكلِّ دليلٍ مقطوعٍ به. وإنَّما يُقبل به فيما لا يُقطع به مما يجوز ورودُ التعبُّدِ به، كالأحكام الَّتي تقدم ذكرنا لها، وما أشبهها مما لم نذكره»[1].

ومع هذا الفصل الوَاضِح للخطيب البَغْدَاديّ، نجد أنَّ الخَطِيب نفسَه يُصرِّح بقبول الأحَاديث الصَّحيحَة الوَارِدَة في الصِّفَات، مما يُوجب فهم كلامه السَّابق بما لا يتعارض مع كلامه اللَّاحق، وبالتَّوجِيه الذي سبَق وسوف يلحق التَّأكيد عليه، من أنَّ أحاديث الصِّفَات درجات، كما أنَّ الصِّفَات نفسها درجات، فمنها ما لا يثبت إلا باليَقِيني، ومنها ما يثبت بالظَّنِّي، بعد ثبوت جنسه باليَقِيني.

يقول الخَطِيب عن أحاديث الصِّفَات في رسالته عن الصِّفاتِ: «فإن ما رُوي منها في السُّنَن الصِّحاح: مذهب السَّلَف (رضوان الله عليهم) إثباتها وإجراؤها على ظَوَاهِرِهَا، ونفيُ الكيفيَّة والتَّشبيه عنها. وقد نفاها قومٌ: فأبطلوا ما أثبته الله سبحانه، وحقَّقها قومٌ من المثبتين: فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التَّشبيه والتَّكييف. والقَصْد إنَّما هو سُلُوك الطَّريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله بين الغالي والمقصِّر عنه.

والأصل في هذا: أنَّ الكلام في الصِّفاتِ فرع على الكلام في الذَّات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله. فإذا كان معلومًا أنَّ إثبات رب العالمين ـ

(١) الخطيب البغدادي: الكفاية ٢: ٥٥٧.

عزَّ وجلَّ ـ إنَّما هو إثْبَات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنَّما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: لله تعالى يدٌ وسمعٌ وبصرٌ، فإنَّما هي صِفَات أثبتها الله تعالى لنفسه، ولا نقول: إنَّ معنى اليد: القدرة، ولا إنَّ معنى السَّمع والبَصر: العِلْم: ولا نقول: إنَّها جوارح، ولا نُشبِّهُها بالأيدي والأسماع والأبصار الَّتي هي جوارح وأدوات للفعل.

ونقول: إنَّما وجب إثْباتهَا؛ لأنَّ التَّوقيف ورد بها، ووجب نفي التَّشبيه عنها، لقوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤].

ولما تعلَّق أهل البِدَع على عيب أهل النَّقل برواياتهم هذه الأحَاديث، ولبَّسُوا على من ضَعُفَ علمه، بأنَّهم يروون ما لا يليق بالتوحيد، ولا يصح في الدِّين، ورموهم بكفر أهل التَّشبيه، وغفلة أهل التعطيل أُجيبُوا: بأنَّ في كتاب الله تعالى آيات محكمات، يفهم منها المراد بظاهرها، وآيات مُتشابهات، لا يوقف على معناها إلا بردِّها إلى المحكم، ويجبُ تصديق الكلِّ، والإيمان بالجميع. فكذلك أخْبَار الرسول ﷺ جارية هذا المجرى، ومنزَّلة على هذا التَّنزيل، بردِّ المتشابه منها إلى المحكم، ويقبل الجميع.

وتنقسم الأحَاديث المرويَّة في الصِّفَات ثلاثة أقسام:

ـ منها أخْبَار ثابتة: أجمع أئمَّة النَّقل على صحَّتِها لاستفاضتها وعدالة ناقليها، فيجب قبولها، والإيمان بها ـ مع حفظ القلب أن يسبق إليه اعتقاد ما يقتضي تشبيه الله بخلقه، ووصفه بما لا يليق به من الجوارح والأدوات والتغير والحركات.

ـ والقِسْمُ الثَّاني: أخْبَار ساقطة بأسانيدَ واهية، وألفاظ شنيعة، أجمع أهل العِلْم بالنَّقل على بُطولها، فهذه لا يجوز الاشتغال بها، ولا التَّعريج عليها.

ـ والقِسْمُ الثَّالث : أخْبَار اختلف أهل العِلْم في أحوال نقلتها ، فقبلهم البعض دون الكل ، فهذه يجب الاجتهاد والنَّظَر فيها ، لتلحق بأهل القبول ، أو تجعل في حيز الفساد »[١] .

وللخطيب تقريرٌ آخر في الأخْبَار مُستمدٌّ من كلام الأصوليِّين ، حيث قال : « الخَبَر هو : ما يصح أن يدخله الصِّدق أو الكذب . وينقسم قسمين : خَبَر تَوَاتُر ، وخَبَر آحاد . فأما خَبَر التَّوَاتُر ، فهو : ما يُخبِر به القوم الذين يبلغ عددهم حدًّا يعلم عند مشاهدتهم (بمستقر العادة) أنَّ اتِّفاق الكذب منهم محال ، وأنَّ التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخَبَر عنهم فيه متعذّر ، وأنَّ ما أخْبَروا عنه لا يجوز دخول اللَّبس والشُّبهة في مثلِهِ ، وأنَّ أسبابَ القهر والغلبة والأمور الدَّاعية إلى الكذب مُنتفية عنهم . فمتى تَوَاتَر الخَبَر عن قومٍ هذه سبيلهم ، قُطع على صدقه ، وأوجب وقوعَ العِلْم ضرورةً .

وأما الخَبَر الآحَاد ، فهو : ما قصر عن صفة التَّوَاتُر ، ولم يُقطع به العِلْم ، وإن روته الجماعة .

والأخْبَار كلها على ثلاثة أضرب : فضرب منها يُعلم صحَّته ، وضرب منها يعلم فساده ، وضرب منها لا سبيل إلى العِلْم بكونه على واحد من الأمرين دون الآخر .

ـ أما الضَّرب الأول : وهو ما يعلم صحَّته ، فالطَّريق إلى معرفته : [١] إن لم يتَوَاتَر ، حتى يقع العِلْم الضَّروري به . [٢] أن يكون مما تدل العقول على موجبه ، كالأخْبَار عن حدث الأجسام وإثبات الصَّانع وصحة الأعلام الَّتي أظهرها الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على أيدي الرسل ، ونظائر ذلك مما أدلة العقول

---

(١) البغدادي : الكلام في الصِّفات ١٩ـ ٢٥.

تقتضي صحّته. [٣] وقد يستدل أيضًا على صحّتِهِ: بأن يكون خَبَرًا عن أمر اقْتَضَاه نصُّ القرآن أو السُّنَّة المتَوَاترة، [٤] أو اجتمعت الأمة على تصديقِهِ، [٥] أو تَلَقَّتهُ الكافَّة بالقبُول، وعملت بموجبه لأجله.

ـ وأما الضَّرب الثَّاني: وهو ما يعلم فساده. فالطَّريق إلى معرفتِهِ أن يكون مما تدفع العقول صحّتَه بموضوعها والأدلَّة المَنْصُوصة فيها، نحو: [١] الأخْبَار عن قدم الأجسام ونفي الصَّانع، وما أشبه ذلك. [٢] أو يكون مما يدفعه نصُّ القرآن أو السُّنَّة المتَوَاتِرة أو أجمعت الأُمَّة على ردِّه، [٣] أو يكون خَبَرًا عن أمر من أمور الدِّين يلزم المكلفين علمُه وقطَع العذرُ فيه، فإذا ورد ورودًا لا يوجب العِلْم من حيث الضرورة أو الدَّليل، علم بطلانه؛ لأنَّ الله تعالى لا يلزم المكلفين علمًا بأمر لا يُعلم إلا بخَبَر ينقطع ويبلغ في الضعف إلى حدٍّ لا يُعلم صحّته اضطرارًا ولا استدلالًا. ولو علم الله تعالى أنَّ بعض الأخْبَار الواردة بالعبادات، الَّتي يجب علمها، يبلغ إلى هذا الحد، لأسقط فرضَ العِلْم به، عند انقطاع الخَبَر وبلوغه في الوهن والضعف إلى حال لا يمكن العِلْم بصحّته. [٤] أو يكون خَبَرًا عن أمرٍ جسيم ونبأٍ عظيم، مثل خروج أهل إقليم بأسرهم على الإمَام، أو حصر العدو لأهل الموسم عن البيتَ الحرام، فلا ينقل نقل مثله، بل يرد ورودًا خاصًا لا يوجب العِلْم، فيدل ذلك على فساده؛ لأنَّ العادة جارية بتظاهر الأخْبَارِ عما هذه سبيله.

ـ وأما الضَّرب الثَّالث: الذي لا يُعلم صحّته من فساده، فإنَّه يجب الوقف عن القطع بكونه صدقًا أو كذبًا. وهذا الضَّرب لا يدخل إلا فيما يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون، مثل الأخْبَار الَّتي ينقلها أصحاب الحديث عن رسول الله ﷺ في أحكام الشَّرع المختلف فيها. وإنَّما وجب الوقف فيما هذه حاله من الأخْبَارِ؛ لعدم الطريق إلى العِلْم بكونها صدقًا أو

كذبًا، فلم يكن القضاء بأحد الأمرين فيها أولى من الآخر؛ إلا أنه يجب العمل بما تضمَّنت من الأحكام، إذا وجد فيها الشَّرائط الَّتي نذكرها بعد إن شاء الله تعالى[١].

ثمَّ إنَّ الخَطِيب عقد فصلًا آخر للردّ على من رأى أن خَبَر الآحاد يُفِيد العِلْم، وبين أدلَّته ورد عليها[٢].

وهذا كلامٌ صريح صراحة كلام المُتَكَلِّمين في هذا الباب، وهذا أحد أسباب النِّزاع في مدى صحَّة الاحتجاج به على أنَّه يوافق منهج المُحدِّثين. لكنه يبقى أنه رأيٌ لأحد أجلّ مُحَدِّثي القَرْن الخَامِس، ومِنَ المتأخِّرين مِنَ المُحدِّثين عيالٌ على كتبه، يرى فيه عدمَ تعارض هذا التَّقرير مع منهج المُحدِّثين الذي كان به من أخْبَر النَّاس وأعلمهم بدقَائِقِه.

ولكن قد جاء في تطبيقات مُتقدِّمي المُحدِّثين ما يدل على جملة هذا التَّقرير:

ولنقف أولًا مع أبي بكر بن خزيمة المتوفَّى ٣١١هـ:

أوَّلًا: له تقريرٌ واضحٌ يُفرِّق فيه بين طريقة نقل القُرآن وطريقة نقل السُّنَن، مما يعني أنه يعرف الفرق بين نقل العامَّة عن العامَّة للقرآن ونقل الخاصَّة من أخْبارِ الآحادِ للسُّنَّة، حيث يقول: «باب ذكر إثبات العِلْم لله (جلَّ وعَلَا، تباركت أسماؤه، وجل ثناؤه) بالوحي المنزل على النَّبيِّ المصطفى ﷺ الذي يُقرأ في المحاريب والكتاتيب من العِلْم الذي هو من علم العام، لا بنقل الأخْبارِ الَّتي هي من نقل علم الخاصِّ، ضدَّ قول الجَهمِيَّة

(١) الخطيب: الكفاية ٩٠ـ١٨٨.

(٢) الخطيب: الكفاية ٩٢ـ١٩١.

المعطلة الذين لا يؤمنون بكتاب الله ويُحرّفون الكلم عن مواضعه تشبُّهًا باليهود ينكرون أنَّ لله علمًا »(١).

ثانيًا: يُقرّرُ ابن خزيمة إثبات الصِّفاتِ الإلهيَّة بأخْبارِ الآحادِ، ويبني كتابه «التَّوحيد» عامّته على ذلك، والذي يدل على أنَّ الإمامَ ابن خزيمة قد بنى كتابه «التَّوحيد» على إثبات الصِّفاتِ الإلهيَّة بأخْبارِ الآحادِ الصَّحيحةِ في إسنادها، أنه قد سمَّى كتابه بـ«التَّوحيد وإثبات صِفَاتِ الرَّبِّ ـ عزَّ وجلَّ ـ الَّتي وصف بها نفسه في محكمِ تنزيله الذي أنزله على نبيِّهِ المصطفى ﷺ، وعلى لسان نبيِّه، بنقل الأخْبارِ الثابتة الصَّحيحةِ: نقل العدول عن العدول، من غير قطعٍ في إسناد، ولا جرح في ناقلي الأخْبارِ»(٢). فاسم الكتاب وعنوانه يدل على منهج مؤلفه فيه، وهو واضح الدَّلالةِ على استدلاله بأخْبارِ الآحادِ في إثبات صفات الله تعالى؛ حيث يشترط لقبول الخَبرِ ما يدل عليه ظاهر الإسناد: من ثقة الرواة واتِّصال الإسناد. ولم يشترط إفادة العِلْم بالقرائن، ولا أي قيد غير الصِّحَّة.

ثمّ قال في مقدمة كتابه: «فاحتسبتُ في تصنيف كتابٍ يجمع هذين الجنسين من العِلْم: بإثبات القول بالقضاء السَّابق والمقادير النافذة قبل حدوث كسب العباد، والإيمانِ بجميع صِفاتِ الرحمن الخالق جلَّ وعلا: مما وصف الله به نفسه في مُحْكمِ تنزيله الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خَلْفِهِ تنزيلٌ من حكيم حميد، وبما صحَّ وثبت عن نبيِّنا ﷺ بالأسانيد الثَّابتةِ الصَّحيحةِ بنقل أهل العدالةِ موصولًا إليه ﷺ»(٣).

---

(١) ابن خزيمة: التوحيد ١: ٢٢.

(٢) انظر: العنوان الصحيح للكتاب للشريف حاتم العوني ٦٦ـ٦٧.

(٣) ابن خزيمة: التوحيد ١: ١٠ـ١١.

وفي موطن آخر يُبيِّن ابن خزيمة أنَّه يحتجُّ بالحديث المروي بإسناد صحيح في إثبات صفات الله تعالى، دون الآثار المقطوعة على التَّابعين، فيقول: «لم أخرج في هذا الكتاب من المُقَطَّعَات؛ لأن هذا من الجنس الذي نقول: إنَّ علم هذا لا يُدرك إلا بكتاب الله وسنَّة نبيه المصطفى ﷺ. لست أحتج في شيءٍ من صفات خالقي ـ عزَّ وجلَّ ـ إلا بما هو مسطورٌ في الكتاب أو منقولٌ عن النَّبيِّ ﷺ بالأسانيد الصَّحيحةِ الثَّابتة»[١].

ثالثًا: لا يلتزم ابن خُزيمة بإثبات كلِّ صفةٍ إلهيَّة بكلِّ خَبَر آحاد، ولو كان صحيح الإسناد: ففي أَحدِ المواطن من كتابه «التَّوحيد» يُؤكِّد ابن خزيمة على تمام معرفة المُحدِّثين لحقيقة تفاوت السُّنَن من جهة اليَقينِ والظَّن، حيث ذكر حديث خلق آدم على صورة الرحمن، ثمّ قال: «ومثل هذا الخَبرِ لا يكاد يَحْتجُّ به علماؤنا من أهل الأثر، لا سيَّما إذا كان الخَبَر في مثل هذا الجنس: فيما يوجب العِلْم لو ثبت، لا فيما يُوجِب العمل، بما قد يُستدلُّ على صحته وثبوته بدلائل من نظرٍ وتشبيهٍ وتمثيلٍ بغيره من سنن النَّبيِّ ﷺ من طريق الأحكام والفقه»[٢].

والمهم في هذا الكلام أنَّ فيه ما يُوهِمُ ـ باديَ الرأي ـ أنَّ ابن خزيمة لا يحتجُّ بخَبرِ الآحادِ في إثبات الصِّفاتِ الإلهيَّة؛ إلا أنَّ هذا التوهُّمَ سُرْعانَ ما يزول، إذا ما تذكَّرنا ما ذكرناه آنفًا، من أنَّ ابن خزيمة كان قد أقام عامة كتابه «التَّوحيد» أصلًا على الاحتجاج بأَخْبارِ الآحادِ في إثبات الصِّفاتِ. فلا يمكن أن يقيم كتابه على الاحتجاج بأَخْبارِ الآحادِ في إثبات الصِّفاتِ ثمّ يُقرِّر أنَّ أخبارَ الآحادِ الظَّنِّية لا يُحتجُّ بها في الصِّفاتِ مطلقًا.

---

(١) المصدر السابق ١: ١٥١.

(٢) ابن خزيمة: التوحيد ١: ٨٧.

لكن هنا يأتي السُّؤال : فإذا كان ابن خزيمة قد بنى كتابه كله على الاحْتِجاجِ بخَبرِ الوَاحدِ صحيح الإسْنادِ في إثبات الصِّفاتِ : فلماذا رفضَ الاحتجاجَ بحديث « خلق آدم على صورة الرحمن » ؛ بحُجَّة أنَّه حديث لا يُوجبُ العِلْم ؟ ولماذا خصَّ هذه الصِّفة ـ وما كان من جنسها ـ بأنَّها لا تثبت إلا بخَبَر يُوجِب العِلْم ؟ وذلك عندما قال : « ومثل هذا الخَبرِ لا يكاد يَحْتجُّ به علماؤنا من أهل الأثر ، لا سيَّما إذا كان الخَبَر في مثل هذا الجنس : فيما يُوجِب العِلْم لو ثبت ، لا فيما يُوجِب العمل » .

بل مما يزيد من إشكال هذا الكلام : أنَّ ابن خزيمة ينسب هذا المنهج في رد أخْبارِ الآحادِ الظَّنِّية في باب الصِّفاتِ إلى علماء أهل الأثر !! ولا يدَّعيه منهجًا خاصًّا به .

ولا شكَّ أنَّ في موقفَي ابن خزيمة هذين تعارضًا منهجيًا في الظَّاهِر ، حيث إنّه في الموقف العام الأول : كان منهجُه المتيقَّنُ فيه ـ من عموم كتابه ، ومن صريح عنوانه ، ومن تقديمه له ، ومن كلامه ـ هو الاحتجاجَ بخَبرِ الآحادِ الظَّنّي واليَقيني في إثبات الصِّفاتِ . في حين أن تقريره الآخَرَ : يدلُّ على رَفْضِه الاحتجاجَ في الصِّفاتِ بخَبرِ آحادِ ظَنِّي يُوجب العمل دون العِلْم ؛ مُصرِّحًا أنَّه لا يَحْتجُّ في هذا الجنس من الصِّفَات إلا بما يُوجب العِلْم . بل إنَّ ابن خزيمة ينسب هذا المنهج إلى علماء أهل الأثر !! ولا يدَّعيه منهجًا خاصًّا به (كما سبق) ، ومما يزيد من قوة التَّعارض في الظَّاهِر .

وأقوى جمعٍ لا تعسُّفَ فيه ولا تكلُّف هو أن يُقال : إنَّ ابن خزيمة يُفرّقُ بين الصِّفاتِ الإلهيَّة : فمنها أُصول لا تثبت إلا بدليلٍ قطعي ، ومنها فروع تثبت بغير القَطْعِيّ . فما كان قد ثبت نظيرُه وجنسُه بأخْبَار تُوجب القطع ، يكفي لإثبات صفةٍ أخرى من جنسه خَبَر ظَنّي ؛ لأنَّ الأصل الذي لا يجوز ثبوته إلا بالقَطْعِيّ

قد ثبت بالقَطْعِيِّ فيه، وما يأتي من الأخْبارِ بعد ثبوت ذلك الأصل بالدَّليل القَطْعِيّ فهو فرعٌ له، والفرع يكفي في إثباته خَبَر الآحادِ الظَّنِّي.

وأعد النَّظَرِ في عبارة ابن خزيمة، ستجدها قويَّةَ الإشارة إلى هذا الجمع بين منهجه المعروف وتقريره الذي يقول فيه: «ومثل هذا الخَبرِ لا يكاد يَحْتجُّ به علماؤنا من أهل الأثر، لا سيما إذا كان الخَبَر في مثل هذا الجنس: فيما يوجب العِلْم لو ثبت، لا فيما يُوجِب العمل».

لنخرج بأنَّ من الصِّفاتِ الإلهيَّة ما هي أُصُول، لا تثبت إلا بيقين، ومنها ما هي فروع، تثبت بالظَّن.

فإذا أردنا تسليط الضوء على إمام آخر من أهل الحديث، لننظر في تطبيقاتِهِ، ودلالتها على تقريراته: نقف مع الإمامِ ابن جَرِير الطَّبَري المتوفَّى ٣١٠هـ فنراه يُقسِّم أولًا الخَبَر المروي عن رسول الله ﷺ إلى قطعي وظَنِّي صراحة، فيقول عن الخَبَر: «فمنه:

- ما ينقله الواحد العَدْل، أو الجماعة الَّتي لا يُوجب مجيئها العِلْم، ولا يقطع ورودها العذر، وإن لزم الواردَ ذلك عليه بوروده التَّصديقُ به.

- ومنه: ما ينقله من يُوجِب وروده - لمن ورد عليه - العِلْم بما ورد به، ويقطع مجيئُه العذر: وذلك نقلُ الجماعة الَّتي ينتفي عنها السَّهوُ والخطأ، ويَمنعُ من نقلها - فيما نقلت - الكذبَ»[1].

ويُقرِّرُ في موطنٍ آخر، وهو يتحدَّث عن طريق إثبات صفات الله تعالى، أنها قد تثبت باليَقِيني وبالظَّنِّي، حيث يقول: «فإنَّ هذه المعاني الَّتي وصفتُ ونظائرَها مما وصف الله - عزَّ وجلَّ - بها نفسَه، أو وصفه بها رسوله ﷺ،

---

(١) الطبري: تهذيب الآثار - الجزء المفقود - ٤٣٩.

مما لا تُدرَكُ حقيقةُ علمه بالفكر والرويّة، ولا نُكفِّرُ بالجَهْل بها أحدًا؛ إلا بعد انتهائها إليه:

ـ فإن كان الخَبَر الواردُ بذلك تقوم به الحُجَّة مقامَ المشاهدةِ والسَّماع، وجبت الدِّينونةُ على سامعه بحقيقته في الشهادة عليه، بأن ذلك جاء به الخَبَر، نحو شهادته على حقيقة ما عاينَ وسمع.

ـ وإن كان الخَبَر الوارد خَبَرًا لا يقطع مجيئُه العُذرَ، ولا يُزيلُ الشَّكَّ، غير أنَّ ناقلَه من أهل الصِّدق والعدالة، وجب على سامعه تصديقُه في خَبَره، في الشَّهادة عليه بأنَّ ما أَخبَره به كما أَخبَره، كقولنا في أَخْبارِ الآحادِ العُدُول»[١].

لكن ابن جَرير يعود ليقرر في موطن آخر: أن الأمر اليَقِيني لا يثبت إلا باليَقِين، حيث يقول: «وكان الحقُّ إنما يُدرك علمُه ويُوصل إلى المعرفة به، مما كان من العلوم لا تُدرَكُ حقيقتُه إلا بحُجَّة السَّمع:

ـ إما سماعًا شفاهًا من الرسول ﷺ.

ـ وإما بخَبَر متَوَاتر يقوم في وجوب الحُجَّة به مقامَ السَّماع من الرسول ﷺ قولًا، أو بنقل الحُجَّة ذلك عملًا»[٢].

ونخرج من الجمع بين تقريراته بنحو ما خرجنا به من تقرير ابن خزيمة.

ولابن جَرِير الطَّبَري كلام آخر يبين فيه نوعًا من أنواع الأَحاديثِ اليَقِينيَّة، وهي من أَخْبارِ الآحادِ الَّتي كثُرت طرقها حتى أفادت اليَقِين، حيث ذكر أحاديث الشَّفاعة، ثمّ قال: «وبعد: فإنَّ الأَخْبَار المرويَّة عن رسول الله ﷺ مُتظاهرةٌ بنقل من يمتنعُ في نقله الخطأُ والسَّهوُ والكذبُ، ويُوجب

(١) الطبري: التبصير في معالم الدِّين ١٣٩ـ١٤٠.

(٢) الطبري: التبصير في معالم الدِّين ١٥٦.

نقلُه العِلْم : أنَّه ذكر أنَّ الله (جلّ ثناؤه) يُخرج قومًا من النار بعدما امتحشوا وصاروا حُممًا ...»[١] .

كما أنَّ ابن جَرِير الطَّبَري تكلّم في موطنٍ آخر مُبيِّنًا مكانةَ تجويز العقل في عمليّة قبول الخَبرِ ، وأنَّ الاحتكام إلى دلالة العقل في قبول الحديث لم تكن غائبة عن نقد المُحدِّثين . وذلك عندما ذكر مسألة عذاب القبر ، وذكر من أنكرها . ثمّ قال في بيان ضعف دليل المُنْكِرين : « لأنَّ عِلَّتهم في جميع إنْكارِ ذلك علّةٌ واحدة ، وعلتُنا في الإيمان بجميعه والتَّصديق به علّةٌ واحدة : وهو تظاهر الأخْبارِ عن رسول الله ﷺ به ، مع جوازه في العقل وصحّته فيه ...»[٢] .

بل لأحد حُفَّاظ الحديث تقرير مهم جدًّا يُبيِّنُ فيه الموقف من التَّأويل ومُراعاة أحكام العقل في قبول الحديث وردِّه وتفسيره ؛ فيقول الحافظ أبو محمد أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المُزَني المغفَّلي المتوفَّى ٣٥٦هـ : لعلماء الأثْر في تلقي الأخبَار المتشابهة مذهبان :

أحدهما : أنَّ الإيمانَ بها فرضٌ ، كالإيمان بمتشابه القرآن ، حين يقول تعالى : ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران : ٧] : أي كلٌّ من المحكمِ والمتشابه من عند ربنا ، وقد استأثر الله تعالى بعلمِ المتشَابِهِ في هذا القول ، فلا يعلمه إلا الله ـ عزَّ وجلَّ ـ قالوا : فمثله المتشَابه من أخْبارِ الرَّسُول ﷺ ، إذا حُجب عنا علمُ تأوِيلِهِ : آمنّا ، وصَدَّقْنا بما قال ، وَوَكَلْنا عِلْمَ تأويله إلى الله ـ عزَّ وجلَّ ـ (ثمّ أسند) عن الأوزاعي ، أنه سأل الزهريَّ عن بعض الأخْبارِ المتشابهة ، فقال : من الله العِلْم ، وعلى رسوله البلاغ ، وعلينا التَّسليم ، أَمِرُّوا أحاديثَ رسول الله ﷺ كما

---

(١) المصدر نفسه ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه ٢١٢ـ٢١٣.

جاءت . وقال عبد الله بن نافع : سُئل مالك بن أنس عن قوله : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] ، كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسّؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا ضالًّا .

وهذا مذهبُ كثير من العُلمَاء .

والمذهب الثّاني : أنَّ الإيمان بما قاله الرسول ﷺ فرض ، والبحث عن متشابه التنزيل وأخْبارِ الرسول واجبٌ في الأُصُول والعقول ؛ فِرارًا من تعطيل الصِّفاتِ وآفة التَّشبيهات . قال : والقدوة في هذا المذهب علي وابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ومن تابعهما من فُقهاء أهل الأثر .

وبمعرفة المحكم والمتشابه تميّزَ الفاضل من المفضول ، والعالم من المتعلم ، والحكيم من المتعجرف .

ومن أَمَرَّ الأحَاديثَ على ما جاءت ، حين الْتَبَس عليه كُنْهُ معرفتها لم يَرُدَّها[1] رَدَّ منكر جاحد ، بل آمَنَ ، واستسلم ، وانقاد ، ووَكَلَ عِلْمَه إلى الله تعالى ، وإلى من عَلَّمَه الله ، وفوق كل ذي علم عليم .

ورَدُّ الأخبَار والمتشابه من القرآن طريقٌ سهلٌ ، يستوي فيه العالم والجاهل ، والسَّفيهُ والعاقل . وإنَّما يتبيَّنُ فضلُ علم العُلمَاء وعقلِ العقلاء بالبحث والتفتيش ، واستخراج الحكمة من الآية والسُّنَّة ، وحمل الأخْبارِ على ما يُوافِق الأُصُولَ ، وتُصحّحُه العقولُ »[2] .

ويُؤكِّد شيخ المتأخرين من أهل الحديث : الخَطِيب البَغْدَاديُّ ضَرُورة النَّظَر العقليِّ عند المُحدِّثين ، فيقول : « وإذا روى الثِّقة المأمون خَبَرًا متَّصل الإسناد ، رُدَّ بأمورٍ :

---

(١) هذا هو جواب الشرط .

(٢) نقله عنه سماعًا تلميذه أبو بكر الكلاباذي الصوفي في كتابه بحر الفوائد ١ : ٥٣٩ـ ٥٤٠ .

أحدها : أن يُخالف مُوجبات العُقول ، فيُعلم بُطلانُه ؛ لأنَّ الشَّرع إنَّما يَرِدُ بمجوّزات العقول ، وأما بخلاف العقول : فلا ...»[١] ، إلى آخر كلامه الذي استفاده من شيخه الفقيه الأُصولي أبي إسحاق الشِّيرازي المتوفَّى ٤٧٦هـ[٢] .

وعلى هذا فلم تكن دلالة العقل ، ولا أثر تجويزه ، بالغائبَين عن نقد الحديث عند المُحدِّثين ، وعن الحكم عليه بالقبول والرَّد عندهم . وكيف لذلك أن يغيب ؟ والمُحَدِّثُون ـ كما سبق ـ لا يقبلون الخَبَر إلا بعد أن يُوازنوا بين أمرين : الأول : مدلول الخَبرِ ، والثَّاني : درجة ثبوت الخَبرِ ، مراعين في موازنتهما بينهما مراتبَ اليَقِين ومراتب الظَّن ! غيرَ مكتفين في نقدهم بمجرّد مطلق اليَقِين أو مطلق الظَّن ، بل يراعون مراتبهما ! فربما كان مَدْلُول الحديث يَسْتَوْجِب درجةً من الظَّن لا تتوفَّر في الحديث ، مع كون إسناده يُفِيد غَلَبَة الظَّن ، لكنها غلبةٌ لا تصل إلى درجة غَلَبَة الظَّن الَّتي يحتاجها مدلوله ، فيردُّ المُحَدِّثُون ذلك الحديث لهذا السَّبب ، كما سبقت الإشارة إليه .

فإنْ أَرَدْنَا أن نَضَع خُلاصةً لهذا الفَصْلِ ، فقد يندهش القارئ أنَّ خُلاصةَ هذا الفصل هي نفسُها خُلاصةَ الفصل السَّابق : (اليَقِيني والظَّنِّي من الأَخْبارِ وحُجِّيَّتهما عند الإمامِ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ) ! فأعد النَّظَر في تلك النتائج ، وتأمّل ما خلصنا به من هذه المطالب الثلاثة عن موقف المُحدِّثين من الأَخْبارِ .

لقد قلنا في نهاية الفصل السَّابق ما يلي : «ونخلص من ذلك بهذا الملخّص عن مذهب أبي الحسن الأَشْعَرِيّ في هذه المسألة :

---

(١) الخطيب : الفقيه والمتفقّه ١: ١٣٢.

(٢) فهذا نص كلام شيخه أبي إسحاق الشِّيرازي في شرح اللُّمع ٢: ٦٥٣-٦٥٥ (رقم: ٧٦٢)، وقد أكثر الخطيب النقل عنه في كتابه «الفقيه والمتفقه» بتسميته كثيرا، ودون تسمية .

- الأخْبَار النَّبويَّة الَّتي وصلت إلينا عن رسول الله ﷺ أقسام:

- منها المتَوَاتِر (المعنوي)، وهو مُفيد للعلم الاضطراري.

- ومنها ما لم تجتمع فيه شروط المتَوَاتِر، لكنه يُفِيد بقرائنِ إثباتِه العِلْم النَّظَري.

- ومنها الصَّحيح إسنادًا، مما لم يصل إلى حدّ إفادة العِلْم النَّظَري، وهذا يُفِيد غلبة الظَّن.

- وهذا يعني أنَّ الخَبَر غير المتَوَاتِر يُفِيد اليَقِين بالقرائن الدَّالة على اليَقِين، وهو يقين يُتوصَّل إليه بالاستدلال، لا بالاضطرار. وهذا الخَبَر اليَقِيني هو قسمٌ من أخْبارِ الآحادِ عند كثيرٍ من العُلمَاء الذين جعلوا خَبَر الآحادِ قسيمًا للمتَوَاتِر (يقتسمان كلاهما الأخْبارَ كلَّها، ولا ثالث لهما عندهم).

- يُحتجُّ بجميع أقسام الأخْبارِ السَّابقة في العقائد: لكن أُصُول العقائد الَّتي تتطلَّبُ يقينًا للعلم بها لا يُستدلُّ عليها إلا بالخَبَر اليَقِيني فقط، دون الظَّنِّي. وأما فروع العقائد الظَّنِّية فإنَّ الخَبَر الظَّنِّي فيها حُجَّة، ولا يلزم لإثباتها أن يكون يقينيًا.

- وهذا يعني أنَّ خَبَر الآحادِ يُحتجُّ به في العقائد، فما كان منه يقينيًا يُحتجُّ به في أُصُول العقائد اليَقِينيَّة، وما كان منه ظَنِّيًا يُحتجُّ به في فروع العقائد الظَّنِّية، ولا يصح أن يُحتجَّ بالظَّنِّي في اليَقِينيَّات».

هذا هو نصُّ ما خرجنا به من النتائج من كلام الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ، وهو نفسه ما خرجنا به من منهج المُحدِّثين! فمن أين جاء توهُّمُ الاختلاف؟ أو كيف وقع؟ هذا ما سأحاول بيانه في الفصل التالي:

الفصل الرابع ـ بيان أسباب الاختلاف بين مدرستي المتأخِّرين من الأشْعَرِيَّة وأهل الحديث :

في منهج الاحتجاج بالأخْبارِ :

خلصنا فيما سبق باتِّحاد منهج الاحتجاج والقبول والرَّد بين أبي الحسن الأشْعَرِيّ والمُحدِّثين ، ومن أهم ما خلصنا إليه ، أنَّه لا خلافَ بين المُحدِّثين والمُتَكَلِّمين في منطلَقِ الرأي وقاعدة المسألة ، فيما يتعلَّقُ بالموقف من خَبرِ الآحادِ في أُصُولِ الدِّين . فمن أين جاء الاختلاف إذًا ؟

أولًا : هناك اختلافٌ كبير في اصطلاحات هذا الباب ، كان لها أثرٌ بالغٌ في سوء الفهم المتبادل :

ـ فعندما يقصد كثيرٌ من المُتَكَلِّمين بـ(خَبَر الآحَاد) ما لا يُفِيد إلا الظَّن ، ولا يجعلونه قسيمًا للمتَوَاتِر ، ثمّ يُطلقون القول بعدم إفادة العِلْم من الآحَاد ؛ سيفهم من جعل خَبَر الآحَادِ قسيمًا للمتَوَاتِر أنَّهم يدَّعون عدمَ إفادة العِلْم إلا من المتَوَاتِر ، وأنِ أخْبَارَ الآحادِ كلُّها لا تُفيد إلا الظَّن .

ـ وعندما يُطلق بعض المُحدِّثين استفادتهم العِلْم من أخْبارِ الآحادِ ، ويقصدون بالعِلْم : العِلْم الظَّاهِر دون البَاطِن ، أو لا يلتفتون إلى تَقْسِيم إفادة الأخْبارِ إلى مُفيد لليقين وغير مفيد له ؛ لكون هذا التَّقْسِيم (في كثيرٍ من أحواله) وصفًا نسبيًّا يتعلَّق بمدارك النَّاظرين في الأخْبارِ ، لا بالأخْبارِ نفسها ؛ سيفهم المتكلِّمون أنَّ أولئك المُحدِّثين يدَّعون بأنَّ كلَّ أخْبارِ الآحادِ تُفيد العِلْم[١] .

---

(١) يقول إمام الحرمين الجويني : « ذهبت الحشويةُ من الحنابلة وكَتبةِ الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يُوجبُ العلم ، وهذا خِزيٌ ، لا يخفَى مدركُه على ذي لُبٍّ . . . (إلى آخر كلامه الحادّ) » . البرهان ١:٦٠٦ (رقم:٥٤٥) .

ـ وعندما يُطلق بعض المُتَكَلّمين أنَّ العقائد يقينيّة[١] ويريد بها أُصُول الدِّين[٢] من العقائد والفقهيّات، فيفهم منهم المحدث التفريق بين العقائد

---

(١) بل ربما خصَّصوا بعض أبواب المعتقد بأنّها لا تثبت إلّا باليقين، كما قال إمام الحرمين في سياق كلامه عن صفة العين: «الآحاد لا تفيد القطع، ولا تثبت بها الصفات، بل تُؤَوّل». الكامل في أصول الدِّين في اختصار الشامل لابن الأمير المتوفّى ٧٣٦هـ ٢: ٤٩٢. وانظر لذلك أيضًا: الجويني: الإرشاد ١٦١؛ والشّامل له ٥٦١؛ ابن ميمون: شرح الإرشاد ٣٤٩، ٣٥٩.

وظاهر هذا التقرير أنه جعل كل الصِّفاتِ لا تثبت إلّا بدليل يقيني، وهذا خلاف ما عليه أبو الحسن الأشْعَريّ والباقلاني وابن فُورَك وغيرهم.

لكن لو فهمنا هذه العبارة مع قولٍ آخر للجويني، لربما كان أكثر إنصافًا، فقد قال الجويني في (الإرشاد) أيضًا: «ما ورد الشرعُ بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما مَنعَ الشَّرع من إطلاقه مَنَعْناه، وما لم يَرِدْ فيه إذنٌ ولا مَنْعٌ لم نَقْضِ فيه بتحليلٍ ولا تحريم؛ فإن الأحكام الشّرعية تُتلَقَّى من موارد السمع؛ ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع، لكنّا مثبتين حُكمًا دون سمع. ثمّ لا نشترط في جواز الإطلاق: وُرودَ ما يُقطَعُ به في الشرع، ولكن ما يقتضي العمل، وإن لم يُوجب العلم فهو كافٍ. غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسّكُ بها في تسمية الربّ ووصفه. فاعلم». الإرشاد ١٤٣.

فالجويني يُصرّحُ هنا بالاحتجاج بنُصوص الشَّرع القطعيّة والظّنية في إثبات الصِّفات! لكن لم يبين ما هو نوع هذه الصِّفات الّتي تثبت بالظّنيات، وهل يفرق هنا في الإثبات بالأدلة الشّرعية بين ما أثبته الدليل العقلي، وما لم يثبته؟ وليس هذا موطن الاستشْهاد، وإنما موطن الاستشهاد هو تصريحه بأنه أدلة الشّرع منها القطعي والظّني، وأن الظّنية منها قد يثبت بها أسماءٌ وصفاتٌ إلهيّة.

(٢) تُطلق (أصول الدِّين) في سياقات عدّة، ويختلف المراد بها باختلاف سياقها:

ـ ففي الحديث عما لا يَثْبُتُ وصفُ الإسلام للشخص إلّا به، ولا يُعذَرُ أحدٌ بجهله لإدخاله في أهل الإسلام، في هذا السِّياق تُطلق (أُصُول الدِّين) ويُرادُ بها: ما لا يصحّ الإسلام إلّا به مطلقًا، وهو ما كان خلافُه ناقضًا لدلالة الشهادتين اللُّغوية الصريحة، مما ستراه ملخّصًا في رسالة (التعامل مع المبتدع) للعوني ٤ـ٥.

ـ وفي سياق ذِكْرِ (أُصول الدِّين) الّتي تستوجب يقينًا لإثباتها، تكون هي: الكليات الّتي لا يصح التصوّرُ الإسلاميُّ إلّا بها، وهي أيضًا: ما لا نعرف مقاصد التشريع وحِكَمَه إلّا بها.

وهذه الأُصُول قسمان: الأول: ما يدل العقل عليها دلالة يقينية، وهذه لا يلزم أن تكون أدلّتُه النقليةُ يقينيةً؛ لأنَّ العقل يكفي لإثباتها بدليله اليقيني (كتحريم الفواحش).

والثاني: لا يُوجَدُ في الأدلة العقلية اليقينية ما يُثبتُه (كفرضية أركان الإسلام بعد الشّهادتين)، فهذا القسم من أصول الدِّين لا بُدَّ أن تُوصلنا أدلةُ الشرع فيه إلى اليقين: إما باستقلالها =

كلِّها والفقهيّات كلِّها ، وأنَّ العقائد كلها يقينيّات ، والأحكام كلها ظَنِّيات هنا يقع النِّزاع أيضًا ؛ لأنَّ ظاهر لفظ المتكلِّم أنه لا يُفرِّق بين أُصُولِ العقائد وفروعها ، وأنَّه يجعل حتى جمل أحكام مباني الدِّين الكُبرى كفرضية الصلاة والزكاة وصوم رمضان والحج تفاريع ظَنِّية .

ـ وعندما يقول المحدِّث إنَّه يحتج بخَبرِ الآحادِ في العقائد وفي كلِّ شيء ، ولا يُفرِّق بين خَبرِ آحاد ظَنِّي (لا يُفيد إلا الظَّن) وخَبرِ آحاد يقيني ، ولا يُفرِّق بين أُصُول العقائد اليَقِينيَّة وفروعها الظَّنِّية هنا يقع النِّزاع ، عندما يعترض عليه المتكلِّم بأنَّه كيف يثبت اليَقِيني بالظَّنِّي .

إنَّ أمثال هذه النِّزاعات قد تبدأ لفظيةً حقًّا ، ثمّ يتبنَّاها قومٌ ممن لا يُدقِّقُون في المعاني ، فتُصبح نزاعاتٍ حقيقيَّة . وهذا ما وقع فعلًا ، فقد أصبحت كثير من تلك الظواهر اللَّفظية حقائق علميَّةً ، مما وسَّعَ شُقَّةَ النِّزاع ، وأبعد المختلفين عن دائرة الاتفاق .

ثانيًا : لقد مرَّ المذهب الأشْعَرِيُّ بمراحل عدّة ، وكان لأئمته على مرّ العصور اجتهاداتهم الخاصَّة ، والتي قد خالفت في بعض الأحيان مذهب إمام المذهب أبي الحسن الأشْعَرِيّ . فلئن كان ما ذكرناه من مذهب الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيِّ في منهج قبوله للأخْبارِ من جهة يقينيتها وظَنِّيتها هو منهج المُحدِّثين في قاعدته الكبرى ومنطلقه الأول ، فقد اختلف عنه بعض أتباع مذهبه ، فبالغوا في تضييق مجال الاحتجاج بالسُّنَّة من خَبرِ الآحادِ .

فهذا الإمَام فخر الدِّين الرَّازي المتوفَّى ٦٠٦هـ : لا يقف عند إطلاق الظَّنِّية على أخْبارِ الآحادِ ، حتى يجعل الظَّنِّية نصيبَ كلِّ الأدلة السَّمْعيَّة من

= (من جهة قطعية الثبوت والدلالة) ، أو باحتفافها بأدلة عقلية وقرائن تفيدنا منها اليقين .

جهة الدِّلالَة، فالقرآن والسُّنَّة (متَوَاتِرها وآحادها) كل أولئك ظَنِّي الدِّلالَة. هذا ما أطلقه في عدد من كتبه[١]. وهو حتى عندما اسْتَثْنَى إمكانيةَ إفادة اليَقِين من الدِّلائل السَّمْعيَّة في كتب أخرى له بالقرائن، جاءت عبارته تفيد التقليل والتضييق الكبير في مفيد اليَقِين من دلائل السمع قرآنها وسنَّتها[٢]. وهو وإن لم يُوافَق من أئمةٍ أشعريَّةٍ آخرين على ذلك[٣].

إلا أنَّ قوله هذا اشتهر وتداوله المتأخِّرون، بل نُسب إلى جمهور

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية ٩:١١٣ـ١١٨؛ وأساس التقديس له ٢٣٤ـ٢٣٥؛ والتفسير الكبير ٧: ١٦٩.

(٢) انظر: الرازي: المحصول ـ وحاشية تحقيقه ـ ١:٤٠٦ـ٤٠٨.

(٣) انظر استدراكات العلماء (من المتكلمين دون المحدِّثين) على الرازي في دعوى عدم إفادة الأدلة النقليَّة لليقين، وذلك عند الأئمَّة التالية أسماؤهم:

ـ أبو الحسن الآمدي، فقد تعقب هذا التقرير، بعد أن ذكره، في كتابه أبكار الأفكار ٤: ٣٢٦.

ـ وكذلك فعل شهاب الدِّين القرافي المتوفَّى ٦٨٤هـ، لكنه فصَّلَ في الردّ والتفنيد، وذلك في كتابه نفائس الأصول في شرح المحصول ٣:١١١١ـ١١٣٠.

ـ وانظر تقرير الشَّاطبي الأشْعَرِيّ المتوفَّى ٧٩٠هـ، الَّذي قرَّرَ فيه أن المحكمات هي الغالب على نصوص الكتاب والسنة، وأن الاشتباه فيها قليل. الموافقات ٣:٣٠٧ـ ٣٢١. وهذا ضدُّ ما قرّره الرازي تمامًا، من انعدام أو قلة المحكمات في نصوص الشرع. بل لقد ردَّ الشاطبي على مسألة الاحتمالات العشرة ردًّا صريحًا في موطن آخر من الموافقات ٥:٤٠١ـ ٤٠٥.

ـ عضد الدِّين الإيجي المتوفَّى ٧٥٦هـ في (المواقف).

ـ والشريف الجرجاني المتوفَّى ٨١٦هـ في شرحه للمواقف ٢٥٦.

ـ والسعد التفتازاني في المقاصد وشرحها ١:٢٨٢ـ ٢٨٥.

ـ وهذا ما ذكره الكوثري، كما سيأتي في الأصل، بل نفى صحةَ نسبة هذا الرأي لأبي الحسن الأشْعَرِيّ، بل نفى صحة نسبته إلى أي إمام من أئمة الإسلام.

وممن استنكر هذا الرأي على الرازي محقِّقُ كتابه «المطالب العالية»، وهو د. أحمد حجازي السقا الأزهري. فعلّق على حاشية «المطالب العالية» تعليقةً يتعقب فيها هذا الرأي بالرد على الرازي ٩: ١١٨.

الأشْعَرِيَّة[١] ، حتى قال الشَّيخ محمد زاهد الكَوْثَري الحنفي المَاتُرِيديّ المتوفَّى ١٣٧١هـ في ردّ هذا التوهُّم : « أما الدَّليل اللَّفظي فيُفِيد اليَقِين عند تَوَارد الأدلة على معنى واحد ، بطُرقٍ مُتعدّدة وقرائن مُنضمّة ، عند المَاتُرِيديّة ، كما في « إشارات المرام » للبياضي وغيره ، وإلى هذا ذهب الآمدي في «الأبْكَار» ، والسَّعد في « شرح المقَاصِد » و « التَّلويح » ، والسيّدُ في « شرح المواقف » . وعليه جرى المتقدمون من أئمّة هذه الأمّة ، وجماهيرُ أهل العِلْم من كل مذهب . بل الأشْعَرِيّ يقول : إنَّ معرفة الله لا تكون إلا بالدَّليل السَّمعي ، ومن يقول هذا يكون بعيدًا عن القول بأنَّ الدَّليل السَّمعي لا يُفِيد إلا الظَّن . فيكون من عزا المسألة إلى الأشْعَرِيَّة مُطلقًا مُتساهلًا ، بل غالطًا غلطًا غير مُستساغ .

والواقع أنَّ القول بأنَّ الدَّليل اللَّفظي لا يُفِيد اليَقِين إلا عند تيقُّن أمور عشرة ، ودون ذلك خرطُ القتاد : تقعُّرٌ من بعض المبتدعة ، وقد تابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول ، وجرى وراءه بعضُ المقلّدة من المتأخِّرين . وليس لهذا القول أي صلةٍ بأيِّ إمام من أئمّةِ أهلِ الحق ، وحاشاهم أن يضعوا أصلًا يهدم الدِّين ، ويُتخَذُ مِعْوَلًا بأيدي المشكِّكين .

والدَّليل اللَّفظي القَطْعِيّ الثُّبوت يكون قَطْعِيَّ الدَّلالَة ، في مَوَاضِع مشروحةٍ في أُصُول الفقه . وأمَّا ما أجمله الفخر الرَّازي في « المحصَّل » ، فقد أوْضَحَهُ في « المحصول » و « نهاية العقول » ، واعترف فيهما بأنَّ القَرَائِن قد تُعَيِّنُ المقصودَ ، فيُفِيد الدَّليل اللَّفظيُّ اليَقِين[٢] ، فَيُفْلِتُ بذلك من أيدي

---

(١) نسب الشريف الجرجاني المتوفَّى ٨١٦هـ هذا القول إلى المعتزلة وجمهور الأشْعَريَّة ، في شرحه للمواقف ٢٥١ـ ٢٥٢ ، ونسبه شيخ زاده المتوفَّى ٩٤٤هـ ، إلى الأشْعَريَّة عمومًا ، بل جعله إحدى المسائل القليلة الّتي اختلف فيها الماتُريديَّة والأشعريَّة ، في كتابه : نظم الفرائد في بيان المسائل الّتي وقع فيها الاختلاف بين الماتُريديَّة والأشعريَّة من العقائد ٢٣٤ـ ٢٣٦ .

(٢) وهذا الاعتذار للرازي والتأول له لا ينفي أنه حتّى في « المحصول » وفي عبارته المقيَّدة ، =

المشكِّكين إمكانُ التَّمسُّكِ بقول الرَّازي في «المحصّل» في باب التَّشْكيك في القرآن. بل القول بمجرّد الدَّليل العقلي في علم الشَّريعة بدعةٌ وضلالة، بل الأصل في علم التَّوحيد والصِّفاتِ هو: التَّمسّكُ بالكتاب والسُّنَّة، ومجانبةُ الهوى والبدعة، ولزومُ طريق السُّنَّة والجماعة، في المباحثة مع الذين أقرُّوا برسالة النَّبيِّ ﷺ ...»[١].

وبذلك يتبيَّن وجُود فُرُوق مهمَّة بين الأشْعَرِيَّة أنفسهم تجاه هذا الموضوع، وهذا ما يجب التَّنَبُّه له عند دراسة أسباب توهم حصول اختلافِ بين الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ والمُحدِّثين في هذا الباب، وأنَّه لا يصح أن يُنسبَ كل ما تبنَّاه متأخِّرو الأشْعَرِيَّة إلى الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ، ولو نُسب ذلك القول إلى جمهورهم[٢] قبل التثبُّت منه.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيميَّة هذا الاختلاف بين الإمامِ أبي الحسن الأشْعَرِيّ وبين بعض أتباعِهِ، فقال: «ولم يكن الأشْعَرِيّ وأئمَّة أصحابه على هذا[٣]. بل كانوا موافقين لسائر أهل السُّنَّة، في وجوب تصديق ما جاء به الشَّرع مُطلقًا، والقَدْح فيما يعارضه. ولم يكونوا يقولون: إنَّه لا يُرجع إلى

= ما زال يخرج قارئُها بأنه يرى قِلَّةَ اليقينِ المستفادِ من الدليلِ النقليّ؛ ولذلك تعقَّبه القرافي في شرحه لـ«المحصول»، كما سبق.

(١) نظرة عابرة على من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة للكوثري ٥١ـ ٥٢، ونحوه فيه (٤٤).

(٢) وإن كنتُ لا أدري كيف تصح نسبة ذلك القول لجمهور الأشْعَرِيَّة (حسب ما نقله السيد الجرجاني)، وهو خلاف قول المحققين منهم؟! فإن كان يقصد أهلَ التقليد منهم (كما يقول الكوثري)، فكثرةُ المقلّدةِ لا تُجيزُ نسبةَ قولِهم للجمهور، مع مخالفتهم لما عليه محققو الأشْعَرِيَّة وأصحابُ المصادر المعتمدة في العقيدة الأشْعَرِيَّة (ومنهم السيد الجرجاني نفسُه شارحُ المواقف)، والتي سبقَ ذِكْرُها والعزو إليها؟!

(٣) يذكر شيخ الإسلام ابن تيميَّة في أكثر من موطنٍ أن الإمام أبا الحسن الأشْعَرِيّ ومتقدِّمي أتباعه كالباقلاني أقرب إلى الإمامِ أحمد وأتبع لأصوله من بعض المنتسبين للإمام أحمد، كابن عقيل وابن الجوزي. فانظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١:٢٧٠

السَّمع في الصِّفاتِ، ولا يقولون: الأدلَّة السَّمْعيَّة لا تُفيد اليَقِين. بل كل هذا مما أحدثه المتأخِّرون، الذين مالوا إلى الاعتِزالِ والفلسفة من أتباعهم. وذلك لأنَّ الأشْعَرِيّ صرَّح بأنَّ تصديق الرسول ﷺ ليس موقوفًا على دليل الأعراض، وأنَّ الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة في دين الرسل، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفي الأفعال القائمة به، قد يقول: إنَّ هذا الدَّليل (دليلَ الأعراض) صحيحٌ، لكن الاستدلال به بدعة، ولا حاجة إليه. فهؤلاء لا يقولون: إنَّ دِلَالة السَّمع موقوفة عليه.

لكن المُعتزِلَة القائلون بأن دلالة السَّمع موقوفة على صحَّتِه صرَّحوا بأنْ لا يستدلّ بأقوال الرسول ﷺ على ما يجب ويمتنع من الصِّفاتِ، بل ولا الأفعال، وصرَّحوا بأن لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسُّنَّة، وإن وافق العقل، فكيف إذا خالفه؟!

وهذه الطَّريقة هي الَّتي سلكها من وافق المُعتَزِلَة في ذلك، كصاحب «الإرشاد» وأتباعه، وهؤلاء يردُّون دلالة الكتاب والسُّنَّة: تارة يصرِّحون: بأنَّا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يُحْتجَّ به في مسائل الصِّفاتِ؛ لأنَّ قوله إنَّما يدلّ بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصِّفاتِ، وتارة يقولون: إنَّما لم يدل؛ لأنَّا لا نعلم مراده، لتطرُّقِ الاحتمالات إلى الأدلَّةِ السَّمْعيَّة، وتارة يطعنون في الأَخْبارِ»[1].

وكذلك حصل للمحدِّثين شبيهٌ بهذا التَّقصير، مما زاد من شُقَّة النِّزاع!

يقول شيخ الإسلام ابن تيميَّة مُبيّنًا هذه الحقيقة بكلِّ إنصافٍ وتجرّد، مُتحدِّثًا عن الضَّعف العِلْمي عند بعض أهل الحديث: «وكان مما سلَّط هؤلاء جميعًا على النفي: قصور المنتسبين إلى السُّنَّة، وتقصيرهم: تارة بأن

(١) ابن تيميَّة: المصدر نفسه ٢: ١٣ـ ١٤.

لا يعرفوا معاني نُصوص الكتاب والسُّنَّة، وتارة بأن لا يعرفوا النُّصوص الصَّحيحةَ من غيرها، وتارة لا يردُّون ما يُناقضها ويُعارضها مما يُسمِّيه المعارضون لها العقليَّات. ومعلوم أنَّ العِلْم إنَّما يتم بصحَّةِ مقدماتِهِ، والجواب عن معارضاتِهِ، ليحصل وجود المقتضي وزوال المانع. وقد قال الإمَام أحمد ـ رحمه الله ـ: معرفة الحديث والفقه فيه أحب إليَّ من حفظه.

وكثيرٌ من المنتسبين إلى السُّنَّة المصنِّفين فيها لا يعرفون الحديث ولا يفقهُون معناه، بل تجد الرجل الكبير منهم يُصنِّفُ كتابًا في أخْبارِ الصِّفاتِ أو في إبطال تأويل أخْبارِ الصِّفاتِ، ويذكر فيه الأحاديثَ الموضوعة مقرونة بالأحاديثَ الصَّحيحةِ المتلقَّاةِ بالقبول، ويجعل القول في الجميع واحدًا.

وقد رأيت غير واحد من المصنِّفين في السُّنَّة على مذهب أهل الحديث من أصحاب مالك وأحمد والشَّافِعِيّ وغيرهم من الصُّوفية وأهل الحديث وأهلِ الكَلامِ منهم: يحتجُّون في أُصُولِ الدِّين بأحاديثَ لا يجوز أن يعتمدَ عليها في فضائل الأعمال، فضلًا عن مسألة فقه، فضلًا عن أُصُول الدِّين!

والأئمَّة كانوا يروون ما في الباب من الأحاديثِ الَّتي لم يُعلم أنها كذب من المرفوع والمسند والموقوف وآثار الصَّحابة والتَّابعين؛ لأنَّ ذلك يُقوِّي بعضه بعضًا، كما تُذكر المسألة من أُصُول الدِّين ويذكر فيها مذاهب الأئمة والسَّلَف. فثمَّ أمور تُذكر للاعتماد، وأمور تُذكر للاعتضاد، وأمور تُذكر لأنَّها لم يُعلم أنها من نوع الفساد.

ثمّ بعد المعرفة بالنُّصوص لا بدَّ من فهم معناها، وكثيرٌ من المنتسبين إلى السُّنَّة وغيرهم ظنُّوا أنَّ التَّأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو معنى الكلام الذي أنزل القرآن لبيانه، فصاروا يجعلون كثيرًا من القرآن كلامًا خُوطِب به

النَّاس وأُنزل إليهم وأُمروا بتلاوته وتدبُّرِه ، وهو كلامٌ لا يُفهم معناه ، ولا سبيل إلى معرفة مُراد المتكلِّم به! »[١].

بل لشيخ الإسلام كلام مُنصِفٌ في حقِّ الطَّائفتَيْن ، حيث قال : « وإنَّما جماع الشَّر : تفريطٌ في حقٍّ ، أو تَعدٍّ إلى باطل . وهو : تقصيرٌ في السُّنَّة ، أو دخولٌ في البدعة ، كترك بعض المأمور ، وفعل بعض المحظور ، أو تكذيب بحقٍّ ، وتصديق بباطل .

ولهذا عامَّة ما يُؤتى النَّاس من هذين الوجهين :

فالمنتسبونَ إلى أهل الحديثِ والسُّنَّة والجماعةِ يحصلُ من بعضهم ـ كما ذكرت ـ تفريطٌ في معرفة النُّصوص ، أو فهم معناها ، أو القيام بما تستحقُّه من الحُجَّة ودفع معارضها ؛ فهذا عجزٌ وتفريط في الحقِّ . وقد يحصل منهم دخولٌ في باطل ، إما في بدعة ابتدعها أهل البدع ، وافقوهم عليها ، واحتاجوا إلى إثبات لوزامها ، وإما في بدعة ابتدعوها هم ، لظنِّهم أنها من تمام السُّنَّة . كما أصاب النَّاس في مسألةِ كلام الله ، وغير ذلك من صِفَاته .

ومن ذلك : أنَّ أحدهم يحتجُّ بكلِّ ما يجده من الأدلَّة السَّمْعيَّة ، وإن كان ضعيفَ المتن والدِّلالَة ، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلَّة العقليَّة : إما لعدم علمه بها ، وإما لنفوره عنها ، وإما لغير ذلك .

وفي مقابلة هؤلاء من المنتسبين إلى الإثبات ، بل إلى السُّنَّة والجماعة أيضًا : من لا يعتمد في صفات الله على أخْبارِ الله ورسوله ، بل قد عدل عن هذه الطَّريق وعزل الله ورسوله عن هذه الولاية ، فلا يعتمدُ في هذا البابِ إلا على ما ظنه من المعقولات . ثمّ هؤلاء مُضطربون في مَعقولاتِهم أكثر من

(١) ابن تيمية : الصفدية ١:٢٨٦ـ٢٨٧.

اضطراب أولئك في المنقولات : تجد هؤلاء يقولون : إنَّا نعلم بالضرورة أمرًا ، والآخرون يقولون نعلم بالنَّظَر أو بالضرورة ما يناقضه ، وهؤلاء يقولون : العقل الصَّريح لا يدلُّ إلا على ما قلناه ، والآخرون يناقضوهم في ذلك .

ثمّ من جمع منهم بين هذه الحجج : أدَّاه الأمر إلى تكافؤ الأدلَّة ، فيبقى في الحيرة والوقف ، أو إلى التَّناقض : وهو أن يقول هنا قولًا ، ويقول هنا قولًا يُناقضه ، كما تجد من حال كثير من هؤلاء المُتَكَلِّمين والمتفلسفة . بل تجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع النقيضين ـ والنقيضان اللَّذان هما الإثبات والنفي لا يجتمعان ولا يرتفعان ـ بل هذا يُفيد صاحبه الشَّك والوقف ، فيتردد بين الاعتقادين المتناقضين الإثبات والنفي ، كما يتردد بين الإرادتين المتناقضتين . وهذا هو حال حُذَّاق هؤلاء : كأبي المعالي ، وأبي حامد ، والشَّهرستاني ، والرَّازي ، والآمدي . وأما ابن سينا وأمثاله فأعظم تناقضًا واضطرابًا ، والمُعتَزِلَة بين هؤلاء وهؤلاء في التناقض والاضطراب .

وسبب ذلك : جعلُ ما ليس بمعقولٍ معقولًا ؛ لاشتباه الأمر ، ودقَّةِ المسائل . وإلا فالمعقولات الصَّريحة لا تتناقض ، والمنقولات الصَّحيحَة عن المعصوم لا تتناقضُ .

وقد اعتبرت هذا في عامَّة ما خاض النَّاس فيه من هذه الأمور دقيقها وجليلها ، فوجدت الأمر كذلك ؛ ولا حول ولا قوة إلا بالله ! وقد يُشكل الشيء ويشتبه أمره في الابتداء ، فإذا حصل الاستعانة بالله واستهداؤه ودعاؤه والافتقار إليه ، أو سلوك الطريق الذي أمر بسلوكها ، هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقِّ بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم»[١] .

---

(١) ابن تيميَّة : الصفدية ١:٢٩٣ـ٢٩٥.

ثالثًا: ووقع الاختلاف بسبب وصفِ أخبارٍ من أخْبارِ الآحادِ بظنٍّ أو يقين، وكأنها أوصافٌ للخَبرِ نفسه، مع أن كون الخَبرِ ظَنيًّا أو يقينيًّا ليس وَصْفًا لازمًا له دائمًا، فهو وصفٌ كثيرًا ما يكون نسبيًّا، يختلف باختلاف علم النَّاظرين في أحوال الخَبَر وناقليه وقرائن إثباته، فما هو ظَنِّي عند عالم قد يكون ظَنيًّا عند آخر، والعكس كذلك[١]. وإن كان هذا لا ينافي أن من أخْبارِ الآحادِ ما لا شك في يقينيته ولا اختلافَ معتبرًا فيها، ومنها ما لا شك في ظَنِّيته ولا اختلافَ معتبرًا فيها[٢].

فإذا أطلق المتكلّمون على خَبَر آحاد مما يُسوِّغ الاختلاف في ظَنِّيَّتِهِ ويَقِينِيَّتِهِ أنه ظَنِّي، لماذا يُنكرون على المُحدِّثين إذا زعموا أنهم يُفِيدون منه اليَقِين؟! خاصَّةً أنَّ المُتَكَلِّمين أنفسَهم يعرفون ـ كما يعرف ذلك العُقَلاء كلهم ـ أنَّ إدْرَاك قَرائن إثْباتِ الأخْبارِ مما يَتَبَايَن فيها النَّاس[٣]، لأسبابٍ عديدة، ومنها: أنهم يَتَبَايَنُون في إدْرَاكِهَا بحسب تفاوت مَراتبهم في العِلْم، وبحسب تـخصُّصَاتهم فيه، وأن الشَّخص إذا ما كان خبيرًا بالعِلْم ماهرًا في

---

(١) انظر تقرير شيخ الإسلام ابن تيمية لذلك في المسودة ٢٤٥-٢٤٦، ومنهاج السنة النبوية له ٥٩١، وتقرير ابن القيم له في مختصر الصواعق المرسلة ٤:١٦٠٧-١٦٠٩.

(٢) إطلاق القول بأن يقينيةَ الأخبار أو ظنيتها أمورٌ نسبية خطأٌ وخطرٌ كبيرٌ، يَحُولُ دون إلزامِ أحدٍ بيقينيةِ كلِّ خبرٍ حتّى القرآن والمتواتر المعنوي. والصحيح: أن من الأخبار ما لا اختلافَ معتبرًا في يقينيته، ومنها ما لا اختلاف معتبرًا في ظَنيته، وهذان القسمان يلزم التسليمُ بيقينيتهما وظنيتهما، ولا يصح فيهما ادّعاءُ النِّسْبيّة. وأما الّذي هو نِسبي، فما يقع في يقينيته وظنيته اختلافٌ معتبر سائغ، فهذا القسمُ هو الّذي يصح القول بِنسْبية يقينيته ونسبية ظَنيته.

(٣) يقول أبو الحسن الآمدي المتوفَّى ٦٣١هـ: «وبتقدير اتّحاد الواقعة وقرائنها: لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الأشخاص حصوله لشخص آخر؛ لتفاوتهما في قوة الإدراك والفهم للقرائن. إذ التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جدًّا، حتّى إنَّ منهم من له قوة فهم أدق المعاني وأغمضها في أدنى دقيقة من غير كدٍّ ولا تعب، ومنهم من انتهى في البلادة إلى حد لا قدرة له على فهم أظهر ما يكون من المعاني مع الجد والاجتهاد في ذلك، ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين، وهذا أمر واضح لا مراء فيه». الإحكام للآمدي ٢٤٢.

الفن سيكون أقوى ملاحظةً لقرائن الإثْباتِ والنَّفي ولقرائن اليَقِين ممن لا خِبْرةَ له بعلمه ولا ممارسةَ ولا ذوقَ . ولا شكَّ أنَّ المُحدِّثين هم أهلُ علم الحديث ، وأن المُتَكَلِّمين يقتبسون منهم عِلْمَهم هذا . فكانت إفادةُ اليَقِين من خَبرِ آحادٍ معيَّنٍ يجب أن يكون مرجعُ القولِ فيها هم أهلَ صنعةِ الحديثِ ؛ لأنَّهم أولى النَّاس بإدراكِ خفيِّ قرائنه ، وأحقّهم بتحصيل ظَنِّه أو يقينه . فإن لم يُرجع إليهم في ذلك تقليدًا ، فلا أقلّ من الاستفادة مما تلقَّوه بالقبول قرينةً تدلُّ على القطع بثبوته[1] . وأن يكون معلومًا : أنه إذا صحّحَ المُحَدِّثون حديثًا يستوجبُ مضمونُه اليَقِين ، فهذا يعني أنه قد أفاد اليَقِين عندهم ؛ لأنهم أعرفُ النَّاس بشرطِ قَبوله وأقدرُهم على إجادة تطبيقه[2] .

ولئن وقع هذا الخلل من بعض متأخِّري الأشْعَرِيَّة ، فقد وقع بعض مُتأخِّري المُحدِّثين في خللٍ مقابل له ، كما سبق عن شيخ الإسلام : من تصْحِيح الضَّعيف ، والاحْتِجاجِ به في أصول الدِّين . فلم يقف غلطُ هؤلاء المُحدِّثين عند غلط دعوى اليَقِين فيما يُفِيد الظَّن من الأخْبَار ، بل تجاوزه إلى تصحيح ما لا يُفِيد الظَّن منها ، وإلى الاحتجاج بها في اليَقِينيَّات من أُصُولِ الدِّين !

رابعًا : توسُّعُ بعض مُتأخِّري الأشْعَرِيَّة في ادّعاء اليَقِينيَّة لبعض مسائل العقائد ، على حساب توسُّعِهم في ادِّعاءِ الظَّنِّية في الأخْبَار المرويَّة وفي الأحكام الفقهيَّة العمليَّة .

ومن أمثلة الخلل الذي وقع لبعض المُتَكَلِّمين في ذلك : أنهم ذهلوا عن أنَّ جنسَ أحاديث الصِّفاتِ الخَبَرية (بكثرتها) تفيد اليَقِين بثبوت هذا النَّوع من صفات الله تعالى[3] . بل يُثبِتُ بعضَها آياتٌ من كتاب الله الكريم .

---

(١) سبق أن هذا هو مذهب الإمامين الأشْعَرِيَّين : ابن فُورَك وأبي إسحاق الإسفراييني .

(٢) وانظر مناقشة هذه الوجوه من وجوه الخلل عند كثير من المتكلّمين في المنهج المقترح للشريف حاتم العوني ١٣٢ـ١٥٨ .

(٣) هذا كقول الإمام البيهقي (محدث الأشْعَرِيَّة) : « ومما يجب معرفته في هذا الباب : أن الأخبار =

وإثباتُ وجودِ جِنْسِ الصِّفَات الخَبَرية الذاتية (كالوجه، واليدين) أو الفِعْلِيّة (كالمجيء، والنُّزول) هذا هو الأصل من أُصُول الدِّين في هذا الباب، والذي يجب أن لا يَثْبُتَ إلا بدليلٍ يقيني. وقد تحقَّقَ في هذا الأصلِ ـ وهو جنس الصِّفاتِ الخَبَريَّة ـ ثُبُوتُه بالدَّليل اليَقِينيّ، إما بنصِّ القرآن، أو بالسُّنَّة الَّتي تكاثرت وتَوَاتَرت على إثبات جنسها (لا على آحاده). وأما تفاريعُ عمومِ هذه الصِّفَات، فهي من تفاريعِ العقائد الَّتي لا تستوجبُ ـ غالبًا ـ يقينًا لإثباتها. فلا يجوز أن نُشكِّكَ في تفاريع الصِّفَات، لمجرّد أن بعضَها ثبت بدليلٍ من أخْبارِ الآحادِ؛ حيث إنَّ تلك الصِّفاتِ قد ثبت بعضُها بالدَّليل اليَقِيني (كآيات القرآن الكريم)، وثبت جنسُها بالدَّليل اليَقِيني من السُّنَّة المتَوَاتِرةِ المعنى أيضًا. نعم لا يجوز ذلك؛ لأنَّ ما سوف نقوله فيما ثبت منها بالدَّليل اليَقِينيّ، وثبت أيضًا بيقينه جنسُها، هو ما ينبغي أن نقوله فيما ثبت منها بأخْبارِ الآحادِ؛ لأنَّ التَّشْكيك في ثبوت تلك التفاريع الظَّنِّية بأي حُجَّة لا تراعي ثبوتَ بعضِها وجِنْسِها بالأُدلة اليَقِينيَّة، سيكون تشكيكًا في اليَقِينيّ الذي لا يقبل التَّشْكيك؛ لأنَّهما أثبتا معنًى كُليًّا واحدًا.

وفي مقابل هؤلاء وقع لبعض مُتأخِّري المُحدِّثين توسُّعٌ في ضدِّ أولئك: فقد تهاونوا في إثبات العقائد اليَقِينيَّة، وتهاونوا في القطع ببعض الفروع، حتى أدَّى بهم ذلك إلى كثرة التَّفرّق والتَّشرذُم والاختلاف؛ لأنَّهم جعلوا الظَّنِّياتِ يقينيَّاتٍ، فوالَوْا وعادَوْا على ما يَسوغُ فيه الاختلاف ولا يُوالَى ويُعادَى عليه.

= الخاصَّة المروية على ثلاثة أنواع: نوع اتفق أهل العلم بالحديث على صحَّته، وهذا على ضربين: أحدهما: أن يكون مرويًّا من أوجهٍ كثيرة وطرقٍ شتى، حتَّى دخل في حدِّ الاشتهار، وبَعُدَ من توهُّم الخطأ فيه أو تواطؤ الرواية على الكذب فيه. فهذا الضربُ من الحديث يَحْصُلُ به العلمُ المُكْتَسَبُ، وذلك مثل: الأحاديث الَّتي رُوِيتْ في القدر، والرؤية، والحوض، وعذاب القبر، وبعض ما رُوِيَ في المعجزات، والفضائل، والأحكام، فقد رُوِيَ بعض أحاديثها من أوجه كثيرة». البيهقي: دلائل النبوة ١٣٢. فهذه الأمثلة الَّتي ذكرها البيهقي قد ثبتت أجناسُها بأحاديث كثيرة، فأفادت العلمَ النظريَّ.

وبعضهم يُطلق القول بالاحتجاج بخَبَر الآحَاد في العقائد، دون تفريق بينما لو كان الخَبَر ظنيًّا والعقيدةُ يقينيَّةً، أو لم يكن كذلك. ودون شعور بوجوب عدم إثبات اليَقِين إلا باليَقِين، وأنَّ الظَّن لا يُثبت اليَقِين.

إنَّ هذه الأسباب الأربعة هي ـ في اجتهادي ـ أهم أسباب شُيوع اعتقادِ اختلاف منهج الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ عن منهج المُحدِّثين في قبول الأخْبَار وفي مراعاة ظَنِّيتها ويقينيتها في الاحتجاج بها، وهي الَّتي أوقعت في الأوهام تباين منهجهم.

وهذه الأسباب الأربعة يمكن تلخيصُها في سببين كبيرين:

الأول: اختلافُ كثيرٍ من معاني مُصطلحاتِ هذا البابِ من عالمٍ إلى عالمٍ، مما أدَّى إلى سوء فَهْم المخالفين والموافقين: فنسب المخالفُ إلى من يخالفه ما لم يقله، وزادتْ بذلك حِدّةُ خلافه له. ونسب إليه الموافقُ ما لم يقله، وتعصَّب في نصره وتأييده، فزاد من حدّة الخلاف أيضًا!

الثَّاني: أنَّ بعض الأشْعَرِيِّين لم يكونوا أشعريِّين حَقيقةً، فخالفوا منهجَ إمامهم في موقفه من الأخْبَار. وأنَّ بعض المُحدِّثين لم يكونوا مُحدِّثين حَقيقةً، فخالفوا منهج أئمَّة النَّقد منهم، ونسبوا إليهم مناهج في النَّقدِ وقواعد في القبول والردِّ ليست من مناهجهم، أو نفَوا عنهم مناهج هي من صميم مناهجهم.

وقد تبيّنَ من خلال الفصلين الثَّاني والثَّالث: أنَّه لا خلاف بين أبي الحسن الأشْعَرِيّ والمُحدِّثين في أصل المنهج وقاعدته الكُبرى، وإن وقع الاختلاف في التَّطبيق أحيانًا. وتبيّن في هذا الفصل سببُ وقوع التَّوهُّم بأنَّ هناك اختلافًا بين المنهجين، وأنَّ ذلك في مجمله بسبب تناقص العِلْم وتفرُّع النِّزاعات وتشعُّب المقالات. فهل نحاول العودة إلى أُصولِنا، ونستقي علمنا من تلك الأُصول النَّقيَّة الصَّافية، دون تمسّك بنزاعاتٍ تاريخيَّةٍ، ما كان ينبغي أن نستمرَّ في استحضارها في حاضرنا؟!

الخاتمـة

١ ـ الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ كغيره من أئمة المسلمين في الاحتجاج بالسُّنَّة.

٢ ـ موقف الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ من ظَنِّية الأخْبَار ويقينيتها والاحتجاج بها لا يختلف عن منهج المُحدِّثين الكُلِّي، والذي ينتظمه ما يلي:

ـ الأُخْبَار النَّبويَّة الَّتي وصلت إلينا عن رسول الله ﷺ أقسام:

ـ منها المتَوَاتِر (المعنوي)، وهو مفيد للعلم الاضْطِرَاريّ.

ـ ومنها ما لم تجتمع فيه شروط المتَوَاتِر، لكنه يُفِيد بقرائنِ إثباتِه العِلْم النَّظَري.

ـ ومنها الصحيح إسنادًا، مما لم يصل إلى حدّ إفادة العِلْم النَّظَري، وهذا يُفِيد غلبة الظَّنّ.

ـ وهذا يعني أن الخَبَر غير المتَوَاتِر يُفِيد اليَقِين بالقرائن الدالة على اليَقِين، وهو يقين يُتوصَّل إليه بالاستدلال، لا بالاضطرار. وهذا الخَبَر اليَقِيني هو قسمٌ من أخْبارِ الآحادِ عند كثير من العُلمَاء الذين جعلوا خَبَر الآحادِ قسيمًا للمتَوَاتِر (يقتسمان كلاهما الأخْبارَ كلَّها، ولا ثالث لهما عندهم).

ـ يُحتجُّ بجميع أقسام الأخْبَار السابقة في العقائد: لكن أُصُول العقائد الَّتي تتطلَّبُ يقينًا للعلم بها لا يُستدلُّ عليها إلا بالخَبَر اليَقِيني فقط، دون الظَّنّي. وأما فروع العقائد الظَّنّية فإن الخَبَر الظَّنّي فيها حُجّة، ولا يلزم لإثباتها أن يكون يقينيًا.

ـ وهذا يعني أنَّ خَبَر الآحَاد يُحتجُّ به في العقائد، فما كان منه يقينيًا يُحتجُّ به في أُصُول العقائد اليَقِينيّة، وما كان منه ظنيًا يُحتجُّ به في فروع

العقائد الظَّنِّية، ولا يصح أن يُحتجَّ بالظَّنِّي في اليَقِينيَّات.

٣ ـ أسباب توهم الاخْتِلاف بين الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ والمُحدِّثين:

ـ الاختلافُ كبير في اصطلاحات باب الأخْبَار، كاصطلاح الآحَاد والعِلْم.

ـ اختلافُ بعض مُتأخِّري الأشْعَرِيَّة عمَّا كان عليه إمامهم أبو الحسن الأشْعَرِيّ في مسائل هذا الباب، واختلافُ بعض متأخري المُحدِّثين عمَّا كان عليه سلفُهم في مسائل هذا الباب.

ـ القَطعُ من بعض الأشْعَرِيَّة بوصف خَبَر آحادٍ معيَّن بظنٍّ أو يقينٍ مع أنَّه مما يَسوغ الاختلاف فيه بظنٍّ أو يقينٍ، أو التَّوسُّعُ من بعض المُحدِّثين في الاحتجاج في الأُصُول واليَقِينيَّات لا بالظَّنِّي فقط، بل بالخَبَر الضَّعيف الذي لا يُفِيد حتى الظَّن.

ـ توسُّعُ بعض مُتأخِّري الأشْعَرِيَّة في ادّعاء اليَقِينيَّة لبعض مسائل العقائد غير اليَقِينيَّة، في مقابل توسُّع بعض مُتأخِّري المُحدِّثين في إغفال حقيقة أنَّ من العقائد ما هو يقيني لا يثبت بغير اليَقِين.

هذه هي خُلَاصة فصولٍ ومطالبِ هذا البَحْثِ المختصر، الذي أسأل الله تعالى أن يبارك لي فيه، فيكون أثره في النفع والإفادة كبيرًا على طلبة العِلْم والباحثين والدَّارسين. والحمد لله على تمام إحسانه، والصلاة والسلام على إمام أنبيائه ورسله، الدَّاعي إلى رضوانه، وعلى أزواجه وذريته المُتفيئين ظلَّ دوحه وأفنانه.

المصادر والمراجع

١ ـ آداب الشَّافِعِيّ ومناقبه : لابن أبي حاتم . تحقيق : عبد الغني عبد الخالق . الطبعة الأُولى : ١٩٥٣م . تصوير دار الكتب العِلْمية : بيروت .
٢ ـ الإبَانَة عن أصول الديانة : لأبي الحسن الأشْعَرِيّ . تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط . الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ ، مكتبة دار البيان : دمشق .
٣ ـ الإبَانَة عن شريعة الفرقة الناجية : لابن بطة العكبري : (الكتاب الثَّالث : الرد على الجَهْمِيَّة) . تحقيق : د. يوسف بن عبد الله الوابل . الطبعة الأُولى : ١٤١٥هـ . دار الراية : الرياض .
٤ ـ إبطال التَّأويلات لأخبار الصِّفَات : لأبي يعلى الفراء . تحقيق : محمد بن حمد الحمود النجدي . الطبعة الأُولى : ١٤١٠هـ . دار إيلاف الدولية : الكويت .
٥ ـ أبكار الأفكار في أصول الدِّين : للآمدي . تحقيق : أ.د. أحمد محمد المهدي . الطبعة الثَّالثة : ١٤٣٠هـ . مطبعة دار الكتب والوثائق القومية : القاهرة .
٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام : لابن حزم . قدم له د. إحسان عباس . الطبعة الأُولى : ١٤٠٠هـ . دار الآفاق الجديدة : بيروت .
٧ ـ الإحكام في أصول الأحكام : للآمدي . تحقيق : د. السيد الجميلي . الطبعة الثَّانية : ١٤٠٦هـ . دار الكتاب العربي : بيروت .
٨ ـ أخبار عمرو بن عُبَيد : للدَّارَقُطْنِي . تحقيق : محمد بن عبد الله آل عامر . الطبعة الأُولى : ١٤٢٧هـ . دار التوحيد : الرياض .
٩ ـ اختلاف الحديث : للإمام الشَّافِعِيّ . ضمن كتاب الأم .
١٠ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد : للجويني . تحقيق : د. محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبد الحميد . الطبعة الأُولى : ١٣٦٩هـ . مكتبة الخانجي : القاهرة .
١١ ـ أساس التقديس : لفخر الدِّين الرَّازي . تحقيق : د. أحمد حجازي السقا . الطبعة الأُولى : ١٤٠٦هـ . مكتبة الكليات الأزهرية : القاهرة .
١٢ ـ أصول الدِّين : لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البَغْدَادِيّ . الطبعة الأُولى : ١٣٤٦هـ . مطبعة الدولة : إستانبول .

١٣ ـ إضاءاتٌ بحثية في علوم السُّنَّة النبوية : للشريف حاتم العوني . الطبعة الأولى : ١٤٢٨هـ . دار الصميعي : الرياض .
١٤ ـ الأضداد : لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري . تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . الطبعة الأولى : ١٤٠٧هـ . المكتبة العصرية : صيدا ، بيروت .
١٥ ـ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد : للبيهقي . تحقيق : أحمد بن إبراهيم أبو العينين . الطبعة الأولى : ١٤٢٠هـ . دار الفضيلة : الرياض .
١٦ ـ إعلام الموقعين : لابن قيم الجوزية . تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد . الطبعة الأولى : دار الجيل : بيروت .
١٧ ـ الإقناع في مسائل الإجماع : لأبي الحسن ابن القطان الفاسي . تحقيق : حسن فوزي الصعيدي . الطبعة الأولى : ١٤٢٤هـ . الفاروق الحديثة : القاهرة .
١٨ ـ الأم : للإمام الشّافعيّ . تحقيق : د . رفعت فوزي عبد المطّلب . الطبعة الأولى : ١٤٢٢هـ . دار الوفاء : المنصورة .
١٩ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي : لأبي الحسين الخياط المعتزلي . تقديم ومراجعة : محمد حجازي . مكتبة الثقافة الدينية : القاهرة .
٢٠ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجَهْل به : للباقلاني . تحقيق : عماد الدّين أحمد حيدر . الطبعة الأولى : ١٤٠٧هـ . عالم الكتب : بيروت .
٢١ ـ الأوائل : لأبي هلال العسكري . تحقيق : د . وليد قصاب ، ومحمد المصري . دار العلوم : الرياض .
٢٢ ـ إيضاح المحصول من برهان الأصول : للمازري . تحقيق : د . عمار الطالبي . الطبعة الأولى : ٢٠٠١م . دار الغرب : بيروت .
٢٣ ـ بحر الفوائد : لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي . تحقيق : وجيه كمال الدّين زكي . الطبعة الأولى : ١٤٢٩هـ . دار السلام : القاهرة .
٢٤ ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير : لابن الملقّن . تحقيق : أحمد بن سليمان أيوب ، وأبي محمد عبد الله بن سليمان . الطبعة الأولى : ١٤٢٥هـ . دار الهجرة : الثقبة ، السعودية .
٢٥ ـ بيان تلبيس الجَهمِيَّة : لشيخ الإسلام ابن تيمية . تحقيق : د . يحيى بن محمد الهنيدي وغيره . الطبعة الأولى : ١٤٢٦هـ . وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف : السعودية .

٢٦ ـ تاج العروس من جواهر القاموس : للزبيدي . تحقيق : عبد الستار أحمد فراج ، وجماعة . الطبعة الأولى : ١٣٨٥هـ ـ ١٤٢٢هـ . مطبعة حكومة الكويت .

٢٧ ـ تاريخ الأدب العربي : لكارل بروكلمان . مترجم بإشراف د. محمود فهمي حجازي . الطبعة الأولى : ١٩٩٤م . الهيئة المصرية العامة للكتاب : القاهرة .

٢٨ ـ تاريخ بغداد : للخطيب البَغْدَاديّ . تصحيح : محمد سعيد العرفي ، وقف على طبعه أمين الخانجي . على نفقة مكتبة الخانجي ، والمكتبة العربية ، ومطبعة السعادة : بغداد . الطبعة الأولى : ١٣٤٩هـ . تصوير : دار الكتاب العربي : بيروت .

٢٩ ـ تاريخ التُّراث العربي : لفؤاد سزكين . ترجمة : د. محمود فهمي حجازي ، د.عرفة مصطفى ، د سعيد عبد الرحيم . الطبعة الأولى : ١٤٠٣هـ . جامعة الإمَام محمد بن سعود : الرياض .

٣٠ ـ تاريخ علماء الأندلس : لابن الفرضي . تحقيق : د. بشار عواد معروف . الطبعة الأولى : ١٤٢٩هـ . دار الغرب : بيروت .

٣١ ـ التاريخ الكبير : للإمام البخاري . الطبعة الأولى . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن : الهند .

٣٢ ـ التبصير في معالم الدِّين : لابن جَرِير الطَّبَري . تحقيق : د. علي بن عبد العزيز الشبل . الطبعة الأولى : ١٤١٦هـ . دار العاصمة : الرياض .

٣٣ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمَام أبي الحسن الأشْعَرِيّ : لأبي القاسم بن عَسَاكِر . عناية حسام الدِّين القدسي ، وتقديم : محمد زاهد الكَوْثَري . الطبعة الأولى : ١٣٤٧هـ . مطبعة التوفيق : دمشق .

٣٤ ـ تحريم النَّظَر في كُتُب الكلام : لموفق الدِّين بن قدامة . تحقيق : عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقيّة . الطبعة الأولى : ١٤١٠هـ . دار عالم الكتب : الرياض .

٣٥ ـ التعامل مع المبتدع (بين ردّ بدعته ومراعاة حقوق إسلامه) : للشريف حاتم العوني . الطبعة الأولى : ١٤٢٨هـ . دار الصميعي : الرياض .

٣٦ ـ التفسير الكبير : لفخر الدِّين الرَّازي . الطبعة الثَّالثة : دار إحياء التراث العربي : بيروت .

٣٧ ـ التقريب والإرشاد : للباقلاني . تحقيق : عبد الحميد بن علي أبو زنيد . الطبعة الثَّانية : ١٤١٨هـ . مؤسسة الرِّسَالة : بيروت .

٣٨ ـ تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشَّرع (الشهير بـ: تقويم الأدلة): لأبي زيد الدَّبُوسي. تحقيق: د. عبدالرحيم يعقوب الشهير بـ(فيروز). الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ. مكتبة الرشد: الرياض.

٣٩ ـ تكملة الإكمال: لابن نقطة. تحقيق: د. عبد القيوم عبد رب النبي. الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ. جامعة أم القرى: مكة المكرمة.

٤٠ ـ التلخيص الحبير: لابن حجر. تحقيق: د. محمد الثَّاني بن عمر بن موسى. الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ. أضواء السَّلَف: الرياض.

٤١ ـ التَّلخيص في أصول الفقه (مختصر كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني): لأبي المعالي الجُوَيْني. تحقيق: عبد الله جولم النيبالي، وشبّير أحمد العمري. الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ. دار البشائر: بيروت.

٤٢ ـ التمهيد: للباقلاني. تحقيق: رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي. الطبعة الأولى: ١٩٧٥م. جامعة الحكمة: بغداد.

٤٣ ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: لابن عبد البر. تحقيق: هيئة من العُلمَاء بوزارة الأوقاف. وزارة الأوقاف: المملكة المغربية.

٤٤ ـ تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق: لابن عبد الهادي. تحقيق: سامي محمد جاد الله، وعبد العزيز ناصر الحياني. الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ. أضواء السَّلَف: الرياض.

٤٥ ـ تهذيب الآثار (الجزء المفقود): لابن جَرِير الطَّبَري. تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا. الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ. دار المأمون للتراث: دمشق.

٤٦ ـ تهذيب الأسماء واللغات: للإمام النووي. الطبعة الأولى: ١٩٢٧م. المطبعة المنيرية: القاهرة. تصوير دار الكتب العِلْمية: بيروت.

٤٧ ـ التوحيد: لابن خزيمة. تحقيق: د. عبد العزيز الشهوان. الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ. دار الرشد: الرياض.

٤٨ ـ جزءٌ فيه فوائد حديث أبي عمير: لأبي العباس الطَّبَري الشهير بابن القاصّ. تحقيق: صابر أحمد البطاوي. الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ. مكتبة السُّنَّة: القاهرة.

٤٩ ـ جِمَاعُ العِلْم (ضمن كتاب الأمّ): للإمام الشَّافِعيّ. تحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب. الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ. دار الوفاء: المنصورة.

٥٠ ـ جواب الاعتراضات المصرية على الفُتيا الحموية : لابن تيمية . تحقيق : محمد عزير شمس . الطبعة الأولى : ١٤٢٩هـ . دار عالم الفوائد : مكة المكرمة .

٥١ ـ الحُجَّة في بيان المحَجَّة : لأبي القاسم التيمي . تحقيق : محمد بن ربيع المدخلي ، ومحمد أبو رحيم . الطبعة الثَّانية : ١٤١٩هـ . دار الراية : الرياض .

٥٢ ـ خلق أفعال العباد : للإمام البخاري . تحقيق : فهد بن سليمان الفهيد . الطبعة الأولى : ١٤٢٥هـ . دار أطلس الخضراء : دمشق .

٥٣ ـ دَرْءُ تَعَارُض العقل والنَّقل : لشيخ الإسلام ابن تيمية . تحقيق : د. محمد رشاد سالم . الطبعة الأولى . مصورة عن طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية : الرياض .

٥٤ ـ الردُّ على من أنكر الحرف والصوت : لأبي نصر السجزي . تحقيق : محمد باكريم با عبد الله . الطبعة الأولى : ١٤١٤هـ . دار الراية : الرياض .

٥٥ ـ الرِّسَالة : للإمام الشَّافِعيِّ . تحقيق : أحمد محمد شاكر . الطبعة الثَّانية : ١٣٩٩هـ . دار التراث : القاهرة .

٥٦ ـ رسالة إلى أهل الثَّغر : لأبي الحسن الأشْعَرِيّ . تحقيق : عبد الله شاكر الجنيدي . الطبعة الأولى : ١٤٢٢هـ . مكتبة العلوم والحكم : المدينة المنورة .

٥٧ ـ الرِّسَالة الوافية لمذهب أهل السُّنَّة في الاعتقادات وأصول الديانات : لأبي عَمرو الداني . تحقيق : د. محمد بن سعيد القحطاني . الطبعة الأولى : ١٤١٩هـ . دار ابن الجوزي : الدمام .

٥٨ ـ روضة الناظر : لابن قدامة . تحقيق : د. عبد الكريم النملة . الطبعة الأولى : ١٤١٣هـ . مكتبة الرشد : الرياض .

٥٩ ـ زيادات المعتمد (بذيل المعتمد) : لأبي الحسين البصري المعتزلي . تحقيق : محمد حميد الدِّين ، وأحمد بكير ، وحسن حنفي . الطبعة الأولى : ١٣٨٥هـ . المعهد الفرنسي : دمشق .

٦٠ ـ سنن ابن ماجه . تحقيق : شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي وأحمد برهوم . الطبعة الأولى : ١٤٣٠هـ . دار الرِّسَالة العالمية : بيروت .

٦١ ـ سنن أبي داود . تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي . الطبعة الأولى : ١٤٣٠هـ . دار الرِّسَالة العالمية : بيروت .

٦٢ ـ السُّنَن : للدارقطني . تحقيق : شعيب الأرناؤوط ، وحسن شلبي ، وسعيد اللحام . الطبعة الأولى : ١٤٢٤هـ . مؤسسة الرِّسَالة : بيروت .
٦٣ ـ سنن النسائي (المجتبى) : اعتنى بها عبد الفتاح أبو غدة . الطبعة الثَّانية : ١٤٠٦هـ . دار البشائر : بيروت .
٦٤ ـ السُّنَن الكبرى : للنسائي . تحقيق : حسن شلبي . الطبعة الأولى : ١٤٢١هـ . مؤسسة الرِّسَالة : بيروت .
٦٥ ـ السُّنَّة : للخلال . تحقيق : الحسن بن عباس قطب . الطبعة الأولى : ١٤٢٨هـ . الفاروق الحديثة : القاهرة .
٦٦ ـ سير أعلام النبلاء : للذهبي . تحقيق : حسين أسد ، وشعيب الأرناؤوط ، وجماعة . الطبعة الأولى : ١٤٠٢هـ ـ ١٤٠٥هـ . مؤسسة الرِّسَالة : بيروت .
٦٧ ـ الشامل في أصول الدِّين : لإمام الحرمين الجُوَيْني . تحقيق : د. علي سامي النشار ، وفيصل بدير عون ، وسهير محمد مختار . الطبعة الأولى : ١٩٦٩م . المعارف : الإسكندرية .
٦٨ ـ شرح الإرشاد : لأبي بكر ابن ميمون . تحقيق : د. أحمد حجازي السقا . الطبعة الأولى : ١٤٠٧هـ . مكتبة الأنجلو المصرية : القاهرة .
٦٩ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة : للالكائي . تحقيق : د. أحمد بن سعد الغامدي . الطبعة الثَّالثة : ١٤١٥هـ . دار طيبة : الرياض .
٧٠ ـ شرح الأصول الخمسة : المنسوب للقاضي عبدالجبار المعتزلي . تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . الطبعة الرابعة : ١٤٢٧هـ . مكتبة وهبة : القاهرة .
٧١ ـ شرح الكوكب المنير : لا بن النجار . تحقيق : د. محمد الزحيلي ، ود. نزيه حماد . الطبعة الأولى : ١٤٠٠هـ . جامعة الملك عبد العزيز : كلية الشَّريعة : مكة المكرمة .
٧٢ ـ شرح اللُّمَع : لأبي إسحاق الشيرازي . تحقيق : عبد المجيد تركي . الطبعة الأولى : ١٤٠٨هـ . دار الغرب الإسلامي : بيروت .
٧٣ ـ شرح مختصر الروضة : لنجم الدِّين الطوفي . تحقيق : د. عبد الله التركي . الطبعة الأولى : ١٤١٠هـ . مؤسسة الرِّسَالة : بيروت .
٧٤ ـ شرح المقاصد : لسعد الدِّين مسعود بن عبد الله التفتازاني . تحقيق : د. عبد الرحمن عميرة . الطبعة الأولى : ١٤٠٩هـ . عالم الكتب : بيروت .

٧٥ ـ شرح المواقف : للشريف علي بن محمد الجرجاني . عناية : السيد محمد بدر الدِّين النعساني . الطبعة الأولى : ١٣٢٥هـ . مطبعة السعادة : القاهرة .

٧٦ ـ شرح موقظة الذهبي : للشريف حاتم العوني . الطبعة الثَّانية : ١٤٢٨هـ . دار ابن الجوزي : الدمام .

٧٧ ـ صحيح ابن حبان (ترتيبه المسمى : الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، لابن بَلَبان الفارسي) . تحقيق : شعيب الأرناؤوط . الطبعة الأولى : ١٤٠٨هـ . مؤسسة الرِّسالة : بيروت .

٧٨ ـ صحيح البخاري . الطبعة الأولى : ١٤١٧هـ . دار السلام : الرياض .

٧٩ ـ صحيح مسلم . ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي .

٨٠ ـ الصفدية : لشيخ الإسلام ابن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . الطبعة الأولى : ١٤٢١هـ . دار الهدي النبوي : المنصورة ، دار الفضيلة : الرياض .

٨١ ـ الضعفاء : للعقيلي . تحقيق : د. مازن سرساوي . الطبعة الأولى : ١٤٢٩هـ . دار مجد الإسلام : القاهرة .

٨٢ ـ طبقات الحنابلة : لابن أبي يعلى الفراء . تحقيق : د. عبد الرحمن العثيمين . الطبعة الأولى : ١٤١٩هـ . الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية .

٨٣ ـ طبقات الشَّافعيّة الكبرى : لتاج الدِّين السُّبكيّ . تحقيق : د. عبد الفتاح الحلو ، ود . محمود الطناحي . الطبعة الثَّانية : ١٤١٣هـ . دار هجر : الجيزة .

٨٤ ـ طبقات المُعتزِلة : لأحمد بن يحيى بن المرتضى . تحقيق : سُوسَنه دِيفَلد فُلزر . الطبعة الثَّانية : ١٤٠٩هـ . دار المنتظر : بيروت .

٨٥ ـ الطرق الحكمية : لابن قيم الجوزية . تحقيق : نايف بن أحمد الحمد . الطبعة الأولى : ١٤٢٨هـ . دار عالم الفوائد : مكة المكرمة .

٨٦ ـ العدّة في أصول الفقه : لأبي يعلى الفراء الحنبلي . تحقيق : د. أحمد بن علي سير المباركي . الطبعة الثَّانية : ١٤١٠هـ . الناشر : طبعة خاصة بالمحقق .

٨٧ ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية : لإمام الحرمين الجُوَيْني . تحقيق : محمد زاهد الكَوْثَري . ١٤١٢هـ . المكتبة الأزهرية للتراث : القاهرة .

٨٨ ـ العلل : للدارقطني . (ج١ ـ ج١١) تحقيق : محفوظ الرحمن زين الله . الطبعة الأولى : ١٤٠٥هـ ـ ١٤١٦م . دار طيبة : الرياض . (ج١٢ ـ ج١٦) تحقيق : محمد بن صالح الدباسي . الطبعة الثَّانية : ١٤٢٨هـ . دار التدمرية : الرياض .

٨٩ ـ علوم الحديث : لابن الصلاح . تحقيق : نور الدِّين عتر . الطبعة الثَّالثة : ١٤١٨هـ . دار الفكر : دمشق .

٩٠ ـ العنوان الصحيح للكتاب : للشريف حاتم العوني . الطبعة الأولى : ١٤١٩هـ . دار عالم الفوائد : مكة المكرمة .

٩١ ـ الفائق في أصول الدِّين : لابن الملاحمي الخوارزمي . تحقيق : ويلفرد مادلونگ ، ومارتين مكدرمت . الطبعة الأولى : ١٤٢٨هـ . مؤسسة وهوشي حكمت فلسفة إيران : طهران .

٩٢ ـ الفرق بين الفرق : لأبي منصور البَغْدَاديّ . تحقيق : محمد محيي الدِّين عبد الحميد . تصوير : دار المعرفة : بيروت .

٩٣ ـ الفصول في الأصول : لأبي بكر الجصاص . تحقيق : د. محمد محمد تامر . الطبعة الأولى : ١٤٢٠هـ . دار الكتب العِلْمية : بيروت .

٩٤ ـ فضل الاعتِزَال وطبقات المُعتَزِلَة : للقاضي عبد الجبار . تحقيق : فؤاد سيّد . الطبعة الأولى : ١٩٧٢م . الدار التونسية : تونس .

٩٥ ـ الفقيه والمتفقه : للخطيب . تحقيق : إسماعيل الأنصاري . الطبعة الثَّانية : ١٤٠٠هـ . تصوير دار الكتب العِلْمية : بيروت .

٩٦ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي : لمحمد بن الحسن الحَجْوي الثعالبي الفاسي . تخريج وتعليق : د. عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري . الطبعة الأولى : ١٣٩٦هـ . المكتبة العِلْمية : المدينة المنورة .

٩٧ ـ الفهرست : للنديم . تحقيق : د. أيمن فؤاد سيد . الطبعة الأولى : ١٤٣٠هـ . مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي : لندن .

٩٨ ـ القَطْعِيّ والظَّنِّي في الثبوت والدَّلالَة عند الأصوليين : د. محمد معاذ بن مصطفى الخِنّ . الطبعة الأولى : ١٤٢٨هـ . دار الكلم الطيب : دمشق .

٩٩ ـ الكامل في أصول الدِّين في اختصار الشامل في أصول الدِّين للجويني : لموسى بن محمد أمير الحاج التبريزي الشهير بابن الأمير . تحقيق : جمال عبد الناصر عبد المنعم . الطبعة الأولى : ١٤٣١هـ . دار السلام : القاهرة .

١٠٠ ـ الكامل في ضعفاء الرجال : لابن عدي . تحقيق : د. سهيل زكار ، ويحيى الغزاوي . الطبعة الثالثة : ١٤٠٩هـ . دار الفكر : بيروت .

١٠١ ـ الكفاية في معرفة أصول علم الرِّواية : للخطيب البَغْدَاديّ . تحقيق : إبراهيم بن مصطفى الدمياطي . الطبعة الأولى : ١٤٢٣هـ . دار الهدى : مصر .

١٠٢ ـ الكلام على الصِّفَات : للخطيب البَغْدَاديّ . تحقيق : عمرو عبد المنعم . الطبعة الأولى : ١٤١٣هـ . مكتبة ابن تيمية : القاهرة ، ومكتبة العِلْم : جدة .

١٠٣ ـ لسان الميزان : لابن حجر . تحقيق : عبد الفتاح أبو غُدَّة . الطبعة الأولى : ١٤٢٣هـ . مكتب المطبوعات الإسلامية : حلب .

١٠٤ ـ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة : لإمام الحرمين الجُوَيْني . تحقيق : د .فوقية حسين محمود . الطبعة الأولى : ١٣٨٥هـ . الدار المصرية للتأليف والنشر : القاهرة .

١٠٥ ـ مجرّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشْعَرِيّ : لأبي بكر بن فُورَك . تحقيق : دانيال جيماريه . دار المشرق : بيروت .

١٠٦ ـ المجروحين : لابن حبان : تحقيق : محمود إبراهيم زايد . الطبعة الأولى : ١٩٧٤ـ١٩٦٥م . دار الوعي : حلب . تصوير دار الباز : مكة المكرمة .

١٠٧ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية : جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، وابنه محمد . الطبعة الأولى : ١٤١٦هـ . وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف : السعودية .

١٠٨ ـ المحصول : للرازي . تحقيق : د. طه جابر فياض علوان . الطبعة الثَّالثة : ١٤١٨هـ . مؤسسة الرِّسالة : بيروت .

١٠٩ ـ مختصر الصواعق المرسلة على الجَهمِيَّة والمعطِّلة : لابن قيم الجوزية . تحقيق : د. الحسن ابن عبد الرحمن العلوي . الطبعة الأولى : ١٤٢٥هـ . أضواء السَّلَف : الرياض .

١١٠ ـ مذاهب الإسلاميين : د عبد الرحمن بدوي . الطبعة الثَّانية : ٢٠٠٥م . دار العِلْم للملايين : بيروت .

١١١ ـ مراتب الإجماع لابن حزم (وبحاشيته : نقد مراتب الإجماع : لابن تيمية) . تحقيق : القدسي . الطبعة الأولى : ١٣٥٧هـ . مطبعة القدسي ، ومطبعة السعادة . تصوير دار الكتب العِلْمية : بيروت .

١١٢ ـ المستدرك : للحاكم . الطبعة الأولى : ١٣٣٤هـ . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن : الهند . وتصوير : دار المعرفة : بيروت .

١١٣ ـ المسند : للإمام أحمد بن حنبل . تحقيق : شعيب الأرناؤوط ، وجماعة . الطبعة الثَّانية : ١٤٢٩هـ . مؤسسة الرِّسالة : بيروت .

١١٤ ـ المسوّدة : لابن تيمية . تحقيق : محمد محيي الدِّين عبد الحميد . تصوير دار الكتاب العربي : بيروت .

١١٥ ـ مشكل الحديث (أو تأويل الأخبار المتشابهة) : لأبي بكر ابن فُورَك . تحقيق : دانيال جيماريه . الطبعة الأولى : ٢٠٠٣م . المعهد الفرنسي للدراسات العربية : دمشق .

١١٦ ـ المطالب العالية في العِلْم الإلهي : لفخر الدِّين الرَّازي . تحقيق : د. أحمد حجازي السقا . الطبعة الأولى : ١٤٠٧هـ . دار الكتاب العربي : بيروت .

١١٧ ـ معالم السُّنَن (شرح سنن أبي داود) : للخطابي . تحقيق : أحمد محمد شاكر ، ومحمد حامد الفقي . تصوير دار المعرفة : بيروت : سنة : ١٤٠٠هـ .

١١٨ ـ المعتمد في أصول الفقه : لأبي الحسين البصري المعتزلي . تحقيق : محمد حميد الدِّين ، وأحمد بكير ، وحسن حنفي . الطبعة الأولى : ١٣٨٥هـ . المعهد الفرنسي : دمشق .

١١٩ ـ معرفة علوم الحديث : للحاكم . تحقيق : أحمد بن فارس السلوم . الطبعة الأولى : ١٤٢٤هـ . دار ابن حزم : بيروت .

١٢٠ ـ المعرفة والتاريخ : للفسوي . تحقيق : د. أكرم ضياء العمري . الطبعة الأولى : ١٤١٠هـ . مكتبة الدار : المدينة المنورة .

١٢١ ـ المغني : للقاضي عبد الجبار . تحقيق : أمين الخولي ، وإشراف د. طه حسين . وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

١٢٢ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين : لأبي الحسن الأشْعَرِيّ . تحقيق : هلموت ريتر . الطبعة الثَّالثة : ١٤٠٠هـ . دار : فرانز شتاينر : ڤيسبادن : ألمانيا .

١٢٣ ـ المنتخب من السياق لعبد الغافر : للصريفيني . تحقيق : محمد أحمد عبد العزيز . الطبعة الأولى : ١٤٠٩هـ . دار الكتب العِلْمية : بيروت .

١٢٤ ـ المنتقى : لابن الجارود . مع تخريجه : غوث المكدود : لأبي إسحاق الحويني . الطبعة الأولى : ١٤٠٨هـ . دار الكتاب العربي : بيروت .

١٢٥ ـ منهاج السُّنَّة النبوية : لشيخ الإسلام ابن تيمية . تحقيق : د. محمد رشاد سالم . الطبعة الأولى : ١٤٠٦هـ . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية : الرياض .

١٢٦ ـ منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة (عرض ونقد) : للدكتور أحمد بن عبد الله آل عبد اللطيف . الطبعة الأولى : ١٤١٤هـ . مركز الملك فيصل : الرياض .

١٢٧ ـ المنهج المقترح لفهم المصطلح : للشريف حاتم العوني . الطبعة الأولى : ١٤١٦هـ . دار الهجرة : الخبر .

١٢٨ ـ الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها : للدكتور حمزة المليباري . الطبعة الثَّانية : ١٤٢٢هـ . دار ابن حزم : بيروت .

١٢٩ ـ المواعظ والاعتبار في ذكر الخِطَط والآثار : للمقريزي . تحقيق : د. أيمن فؤاد سيد . الطبعة الأولى : ١٤٢٤هـ . مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي : لندن .

١٣٠ ـ الموافقات : للشاطبي . تحقيق : مشهور بن حسن آل سلمان . الطبعة الأولى : ١٤١٧هـ . دار ابن عفان : الخُبَر .

١٣١ ـ المواقف : لعضد الدِّين الإيجي . (مع شرحه للجرجاني) . عناية : السيد محمد بدر الدِّين النعساني . الطبعة الأولى : ١٣٢٥هـ . مطبعة السعادة : القاهرة .

١٣٢ ـ الموطأ : للإمام مالك بن أنس . تحقيق : د بشار عوّاد معروف . الطبعة الأولى : ١٤١٧هـ . دار الغرب : بيروت .

١٣٣ ـ نظرة عابرة على من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة (ضمن مجلد بعنوان : العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام محمد زاهد الكَوْثَري) : للكوثري . الطبعة الثَّانية : ٢٠٠٩م . دار الكتب العِلْمية : بيروت .

١٣٤ ـ نظم الفرائد في بيان المسائل الَّتي وقع فيها الاختلاف بين الماتُريديّة والأشْعَريّة من العقائد لعبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده (ضمن مجلد بعنوان : المسائل الخلافية بين الأشَاعِرَة والماتُريديّة . عناية : بسام عبد الوهاب الجابي . الطبعة الأولى : ١٤٢٤هـ . دار ابن حزم : بيروت .

١٣٥ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول : للقرافي . تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود ، وعلى محمد معوض . الطبعة الثَّانية : ١٤١٨هـ . مكتبة نزار مصطفى الباز : مكة المكرمة .

١٣٦ ـ النكت على كتاب ابن الصلاح : للزركشي . تحقيق : د. زين العابدين بن محمد بلافريج . الطبعة الأولى : ١٤١٩هـ . أضواء السَّلَف : الرياض .

تعليقات ومداخلات

حسن الشَّافِعيّ :

مسألة الظَّنّية واليَقِينية هي مسألة معرفيّة وبالأخصّ في دليل الأخبارِ، وإن كانت تدخل في باقي أسباب العِلْم ـ كما يقولون ـ أسباب العِلْم للخلق ثلاثة : الحواس السَّليمة والخَبَر الصَّادق والعقل. وموضوع العقل هو الذي فيه ما يؤدي للظَّنّية والقَطْعِيّة أحيانًا، فإذا تركَّب الدَّليل أو البرهان ـ كما يسمون ـ من القَطْعِيّات، كانت النتيجة قطعية.

هذا بالطبع بعد الفحص. الذي أُريد أن أقول : إن المسألة إن نحن توقَّفنا ـ فيما أحسب ـ عن التفكير المتجدِّد في هذه القضايا المعرفيّة وغيرها لأننا ما زلنا في مرحلة الاستيعاب التراثي ولم ننتقل إلى مرحلة الإضافة إليه للأسف الشديد!

هناك دراسات في مثل هذا الموضوع داخل الأزهر في اليَقِينية والظَّنّية في مجال الأصول، وهناك دراسة في مسألة اليَقِينية والظَّنّية في مجال العقيدة أو دراستان أو ثلاثة في كلية دار العلوم، اثنتان أنجزتا وواحدة تحت الإعداد، والذي أردت أن أقوله نقاط مُحددة. وقد ألقاها الشريف حاتم للطفه في صورة أسئلة.

والسُّؤال الأول كما سمعت عن خبر الآحاد المحتف بالقرائن هل يُفِيد اليَقِين، هكذا كان السُّؤال؟ الجواب يعرفه ـ وقال بهْ ـ كثيرٌ من علماء الحديث؛ أنَّ حديث الآحاد إذا ما احتف بالقرائن أفاد اليَقِين، ولكن قالوا أيضًا : إن هذا هو للمختص الذي يُشبه الصيرفي لينظر في الدينار ليعلم أنَّه

صحيح ولو سألته عن سبب لا يستطيع أن يُبينه لك، ولكن ليس كل واحد يُشبه الصيرفي في النظر في الدينار ليعلم أنه صحيح، ولو سألته عن سبب لا يستطيع أن يُبينه لك، فليس كل واحد يُمكن أن يستفيد من الآحادِ اليَقِينَ.

السُّؤال الثَّاني: عن مسألة الصِّفَات، وهل من الضَّروري أن تُبنى على اليَقِين؟ جوابهم بالفعل الذي أجاب عنه جمهورهم ليس من الضروري، لأنَّ هناك مثلًا خِلافًا في مسألة التكوين وهو خلاف مشهور والشَّيخ في «المُجرد» يرفُضها، ومعلوم أنَّ هناك من طوائف أهل السُّنَّة من يُثبتها والكتاب الواحد يتوفر عليه أكثر من مُؤلِّف ولا ندري إذا كان سعد الدِّين التفتازاني يعرف أصول الدِّين الحالي إذا كان ماتريديًّا أو أشعريًّا، ولكن أنا عندي نصوص أنه أشعري، وعلى كل حال هناك خلاف في بعض المسائل، قطعًا ليست كُلُّ المسائل صفات، فالصفات استخلاص من الأسماء الحُسنى يعني تجميع لعدد من الأسماء في وصفٍ واحد فهي تحتمل الجهد العقلي.

النقطة الأخيرة إن سُمح لي: هي أن المتَوَاتر أنواعٌ ثلاثة وكلها تُفيدُ اليَقِين، الأول: المتوازن لفظًا ومعنى، وليس من شأنه الإبطال للاختلاف في المثال فرسول الله ﷺ قال: «من كذب عليَّ متعمدًا»، أو أيًّا كان المثال، لكن إذا توحدت القصة والرِّوايَة فهو المتَوَاتر لفظًا ومعنى، وهو بإجماعهم يُفيد اليَقِين، المتَوَاتَر معنًى فقط، والقصة واحدة والرِّوَايَات متعددة هذا أيضًا يُفيد اليَقِين عندهم.

أضيف نقطة من عندي وهو المتَوَاتر شبه المعنوي عند الإمَام الشَّاطبي الذي قال: كل قواعد أصول الفقه قطعيَّة؛ لأنه يستدل عليها بقصص وروايات وأحداث وأحكام متعددة بالعشرات والمئات على معنًى واحد.

فالقصة متعدِّدة والرِّوايَة متعدِّدة، وهذا آخر ما كُنت أقول، فقط الإمَام

الأشْعَرِيّ له نصوص كثيرة جدًّا أكثر مما في «المجرد» تحتاج لتوفُّر المُختصين عليها .

الشريف حاتم :

شكرًا لكم . في الحقيقة ما أقوله ليس ردًّا ولكنه جواب على بعض ما سمعته مما قيل .

بالنسبة لما تفضَّل به أستاذنا حسن الشَّافِعيّ فأعتبره وسام شرف لبحثي ؛ لأنه قال ما يوافق ما قلته تمامًا ، وأحمدُ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أني خرجتُ سالمًا من بين يديه دون نقد .

ولكن عندي فقط تعليق على عبارة ربما فُهمت منّي خطأً عندما قُلت : «ربما يرجع للإمام أبو الحسن الأشْعَرِيّ» . فنحن إذا أردنا أن نُحرر رأي إمام فإنَّه لابد أنْ نرجع لأقواله ـ هذا لا شك فيه ـ وهو حسنٌ عند الشَّافِعيَّة ؛ ففي مذهب الشَّافعيَّة يكون النصُّ مقدَّمًا على التَّخريج ، والتخريج مقدَّمًا في وجه من الوجوه عند الشَّافِعيّة .

فإذا أردنا أن نعرف رأي الشَّافِعيّ ـ رحمة الله عليه ـ فنصُوصه مقدَّمة ، وكذلك الأمر عند المَالِكِيَّة ، ثُمَّ إنَّ الأمر الآخر إذا اختلف الشَّافِعيّة . ونحن قبل قليل في الجلسة السابقة سمعنا من أحد المُحاضرين ـ وهذا بلا شك معروف لفضيلتكم ـ أنَّ بعض علماء الأشْعَريَّة له هو نفسه رأيان في المسألة الواحدة ، فقد سمعنا بأن الجويني له رأي يوافق فيه أبا الحسن الأشْعَرِيّ ، ثُمَّ مال في قضيَّة القدر إلى المُعتزِلَة ، وقال قولًا مختلفًا في كتاب آخر ، ولأنَّ ما أنسبه لأبي الحسن الأشْعَرِيّ هو الرأي الأول أو الثَّاني ، فكلا القولين يُنسب إليه ، ولكنَّه أحدُ القولين الذين يُنسبان له ، وهذا واقع من الإمَام الواحد من أئمة الأشَاعِرَة ؛ أنَّه ربما اختلف قوله في المسألة الواحدة بناء على تغيُّر الاجتهاد ، فهو

عندما تغيَّر اجتهاده اختلف رأيه، وكذلك في بقية المسائل.

ومن درس المسائل الكبرى الّتي وقع فيها خلاف بين العلماء سيجد بالفعل اختلافًا في الآراء، ولأن المذهب الأشْعَرِيّ مرَّ بمراحل وتطوَّر، فإذا أردت أن تقتنع بالرأي الأخير أو غيره فحدِّد رأيًا معينًا، وقُل على أي أساس اخترت هذا الرأي.

فمثلًا الرَّازي - في رأي الكثيرين - هو قمة المذهب الأشْعَرِيّ، فلماذا لا يكون الجوَيْني هو قِمَّة المذهب الأشْعَرِيّ أو التَّفتازاني أو غيرهم ممن كتب في شرح العقائد الأشْعَرِيَّة هو قمة التطور، فكرة قمَّة التطور هي في الحقيقة من بقايا مراحل الجمود. نحن نريد أن نجعل الدراسة أكثر عمقاً، وإذا أردنا بالفعل أن ندرس أي مذهب دراسة عميقة، فلا بد أن ترجع للأدلة والبراهين، ولا بد أن نرجع للأصول، ونقرأ كتب الأئمة كلهم، ولا نفهم كلام الأشْعَرِيّ بكلام تلاميذه وأتباعه.

ولا شكَّ إذا وجدنا خلاف يقينًا في تقرير أبو الحسن الأشْعَرِيّ في مسألة ما تقرير ما جاء بعده وأردتُ أن أقول ما هو مذهب الأشْعَرِيّ لا يجوز أن أقول والله كلام الرَّازي والأَشْعَرِيّ وأنا عندي مذهب الأشْعَرِيّ صراحة يُخالف كلام الرَّازي لكن بعد ذلك المرحلة الأخرى أيهم الصواب هذه مسألة أخرى قد أُرجع كلام الرَّازي واعتبره هو الصواب بناء على الأدلة الشَّرعية الّتي هي نقليه وعقلية أو أرجع كلام الأشْعَرِيّ وأُبين أنه هو الصواب بالأدلة العقلية والنَّقلية.

فلا بد من الرجوع لأقوال الأئمة لتحرير المسائل المختلف فيها والمنسوبة إليهم وإن كانت ظنًّا أنها منسوبة إليهم خطأ، أو أنها اجتهاد من العُلمَاء

ولم ينسبوها أصلًا للأَشْعَرِيِّ ، وإنما هو اجتهاد بجهدهم الخاص في تلك المسألة . هذا ما أردتُ توضيحه .

أقول : اللغة التصالحية ـ حقيقة ـ الّتي أُقيم عليها المؤتمر لغة رائعة جدًّا ، لغة تصالحية توافقية ، ينبغي أن نُصر عليها ، لكن اللغة التصالحية لغة سياسية دقيقة وحسَّاسة يُصبح لها المُستحب واجبًا والمكروه كبيرة من الكبائر والخلاف الأوَّلي يصبح محرمًا ، حتى ولو كان صغيرًا ؛ فينبغي أن ندقق في العبارات في اللغة التصالحية .

سأضرب مثالًا : ليس من الصحيح أن أعقد دائمًا مقارنة حادة بين السَّلَفية والأشْعَرِيَّة ، ليس هناك داعٍ لهذا يا إخوان ، هذه ليست لغة تصالحية ، ليس في اللغة التصالحية أن أقول الحنابلة والأشَاعِرَة ، استمعنا إلى البعض يقول فضلاء الأشْعَرِيَّة غُلاة الحنابلة ، هذه التقيدات جيدة تنفع في اللغة التصالحية ، لكن العبارات المطلقة لو كنت سأعقد مثلًا مؤتمرًا تصالحيًا في المملكة العربية السعودية مثلًا وسأختار شخصية مثل شخصية الإمَام أحمد فلن أقول : الإمَام أحمد بن حنبل إمام أهل السُّنَّة والجماعة ، بل سأقول : الإمَام أحمد بن حنبل من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة .

بهذه الصورة ستكون اللغة أكثر تصالحية ، ولا أزعم أن غيرها ليس من اللغة التصالحية، لكن الأدق والأتم في الوصول للغة التصالحية هو أني بالفعل أحاول أن آتي بالعبارات الدقيقة الّتي لا يمكن أن تستفز أي شخص ولو كان متوتر الشخصية ، ومع ذلك الحقيقة ـ كل ما سمعته ، أو غالب ما سمعته ـ هي لغة تصالحية توافقية تصبُّ في الغرض الأساسي الذي أقيم من أجله المؤتمر ، وهو إبراز الوسطية الّتي كان عليها الإمَام أبو الحسن الأشْعَرِيّ ، عليه رحمة الله . أشكر للجميع ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

امتداد فكر الإمام الأشعري لدى المحدثين

أبو لبابة حسين

كانت بدَايَاتُ الاعْتِزَال في أوَاخِر القَرن الأوّل مُنْغَمِسةً في بحثِ مَسائلَ وقَضَايَا وثيقَةِ الصّلَة بمصيرِ مُرْتَكِب الكَبيرَة الّتي فجّرهَا الخَوَارِجُ الّذين كفَّروهُ وخَلَّدوهُ في النّار[1] مُقَابل المُرْجِئَة الّذين أَرْجَئُوا أمرَهُ إلى الآخِرَة ، ولم يَنْفُوا عَنه الإيمانَ ؛ لأنَّ الإيمانَ عِنْدَهُم خَصْلةٌ واحدةٌ ، هي الإقْرَارُ والاعْتِقَادُ الّذي لا يَضُرُّ معه العملُ[2] . وخَالَفَ المُعْتَزِلَةُ كُلًّا مِنَ الخَوَارِج والمُرْجِئَة ، وذَهَبُوا إلى أنَّ العَمَلَ شَرطُ صِحّةِ الإيمان ، إلَّا أنَّ مُرْتَكِبَ الكَبيرَة لَيْس كَافرًا ولا مُؤمنًا ، وإنّما هو في مَنْزلةٍ بين المَنْزِلَتَيْن ، وخَلّدُوه في ضَحْضَاحٍ مِنَ النّارِ .

ومع تقدُّم الزّمَن تَشَعَّبَتِ اهْتِمَامَاتُهُمْ ؛ فَصَارُوا يَبْحَثُونَ أسْماءَ الله تَعَالى وصِفَاتِه ونُعُوتَهُ؟ وهل أسْمَاءُ الله هِي ذَاتُهُ؟ وكَلامُ الله هل هو قَديمٌ أو حَادِثٌ؟ وهَل فيه مَجَازٌ؟ ومَا المُرَادُ باسْتِوَائِهِ تَعَالى عَلى العَرْشِ ، ونزُولِهِ إلى السّمَاء الدُّنْيَا ، ومعيّتِهِ الخلقَ ، ورُؤْيَتِهِ تَعَالى ، والقَضَاء والقَدَر ، والشَّفَاعَة يوم القِيَامَة ، والحَوْض ، وعَذَاب القَبْر ، وغَيْرِهَا مِنَ المَبَاحِثِ الكَلاميَّة الّتي شَغَلَتْ عُلَماءَ الكَلام وأصْحَابَ المَذَاهِب العَقَديَّة ، وقد وَجَدَ فيها أصْحَابُ الأهْوَاء فُرْصَتَهُم الذَّهبيّة لنَفْثِ سُمومِهم ونَشْر ضَلالِهم .

---

(١) الإمام الحافظ أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني [٧٧٣-٨٥٢هـ] : هَدْيُ الساري مقدّمة فتح الباري ، دار الريّان للتراث - القاهرة ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٩م ، ٤٨٣ .

(٢) الإمام الأكبر السيد محمد الخضر حسين شيخ الجامع الأزهر : صفحة من حياة الإمام أبي الحسن الأشعريّ ، طبعت في مقدّمة كتاب الإبانة في أصول الديانة ، دار القادريّ - بيروت ، ١٤١٢هـ/١٩٩١م ، ٨ .

وازْدَادَت سَطْوةُ المُعْتزِلَة فانْحَدَرُوا إلى بُؤرَة إرْهَابِ خُصُومهم ومَنْ لا يُشاطِرُهُمْ آرَاءَهم وأهْواءَهُمْ، حِينمَا تمكّنوا مِن اسْتِمَالَة بَعضِ الخُلَفَاء العَبّاسيّين، وعلى رَأسِهم الخَليفَةُ السّابع المَأمُون بن هَارُون الرّشِيد الّذي حَكَمَ عِشْرِينَ سَنةً [١٩٨-٢١٨هـ]، فَاسْتَمَدُّوا مِن سُلْطَانِهِ المُطْلَق نُفُوذَهُمْ وسَطْوَتَهُم. وفي هذا المَنَاخ المربد نَشطَتْ البَاطِنيّةُ «تُؤوّلُ القُرآنَ والسُّنَّة على غَيْرِ مَا يُرادُ منهُمَا، مَكْرًا بالدّين وصَرفًا للنّاس عن هِدَايَتِهِ، كمَا أنَّ مَنْ يَحِنُّون إلى أُصُولِهِم المَجُوسيّة مُنْذ فَتْرَة عِزّ البَرَامِكَة لم يَدّخِرُوا وُسْعًا في الكَيْد للإسْلام وحُمَاتِهِ»[1].

كمَا عَرَفَ العِراقُ ـ قَلْعَةُ الخِلافَة ـ ثَوْرَةَ الزّنْجِ، قَادَها عَسِيفٌ (أجِير) فَارِسيٌّ مِنَ الطّالَقَانِ ادّعى أنّهُ مِن أحْفَادِ زَيْن العَابِدِينَ عَليّ بنِ الحُسَيْن بن عَليّ بن أبي طَالِب، وقد اسْتَوْلَى على مَنَاطِق شَاسِعَةٍ مِن جَنُوبِ العِرَاق ودَخَل البَصْرةَ سنة ٢٥٧هـ بعد أنْ خرّبهَا وقَتَلَ الآلافَ مِن أهْلِهَا[2].

وفي حُدُود ٢٥٨هـ ظَهَر بَاطِنيٌّ آخر هو: حَمْدَان قِرْمَطُ، الّذي يُنسبُ إليه القَرَامِطَة، وهو مِن دُعَاةِ الإسْماعيليّة [نِسْبَةً إلى إسْمَاعِيل بن جَعْفَر الصّادِق، تُوفّي في حَيَاةِ أبيه]، وقد لوّثُوا الكَثِير مِن عَقَائِد النّاسِ وعَاثُوا في بلادِ الإسْلام فَسَادًا، حتّى إنّهم اسْتَوْلَوْا على مَكّة المكرّمَة ونَقَلُوا منْهَا الحَجَر الأسْوَد، ولم يُعيدُوه إلّا بعدَ اثْنَتَيْن وعِشْرِينَ سَنَة.

وتحوّلَتِ السّاحَةُ الفِكْرِيّة إلى حَلْبَةٍ تَصُولُ فيها الآرَاء المُخَالِفَةُ لمَذْهَب السّلَفِ الصّالِح وتَجُولُ، تُحَاوِل تَأويل ظَوَاهِر النّصُوصِ بشَكْلٍ يُعطّل أحْكَام

---

(١) هلك يوم السبت لليلتين خلتا من صفر سنة ٢٧٠هـ ودامت دولته المأساة ١٤ سنة و٤ أشهر و٦ أيام. انظر البداية والنهاية، ١١: ٥١. والقاموس الإسلامي، ٣: ٨٩-٩٠.

(٢) صفحة من حياة الإمام أبي الحسن الأشعريّ، ١٠.

الشّريعَة، ويَذْهَب ببَهَاء حِكْمَتِهَا. وأهَمّ رمُوز هذه الغَارَة: المُعْتَزِلَة والبَاطِنيّة، فكَانَ مَذْهَبُ السّلَفِ الصّالِح يَئِنُّ تحتَ وَطْأَةِ سَطْوَتِهِم، وتوسّعِهِم في تَأْويل مَا لا يجُوزُ تَأْويلُه، ونَفْيِ مَا هُو ثَابتٌ قَديمٌ لله تَعَالى، والنّيْلِ مِن أعْلامِ الصّحَابَةِ ورُمُوز الإسْلام، وشعرَ أهلُ السُّنّة والجَمَاعَة بتَجَاوُز أهْل الأهْوَاء حُدُودَهُم، وانْتَظَرُوا أنْ يُقيّض الله لهذه الأُمّة مَن يَدْفَع عَنْهَا الضّيم، ويَقْمَعُ البِدَع، ويَكْشِفُ ضَلالهَا، ويُسْقِط حُجَجَهَا، ويُعلي دَليلَ الكِتَاب والسُّنّة، فكَان أبُو الحَسَن الأشْعَريّ الإمَام الأجلّ الّذي أحْسَن التّعبيرَ عن مَذْهَب أهْل السُّنّة، وأعَادَ عِلْم الكَلام إلى أصَالَتِهِ، وأزَالَ عنه مَا افْتَرَاهُ أهْل الأهْوَاء، وزَوَّرُوه مِن أدلّةٍ وبَرَاهِين وَاهِيَةٍ لا تقُوم على أسَاسٍ مِن كِتَابِ الله تَعَالى، ولا تَسْتَنِدُ إلى سُنّةٍ صَحيحَةٍ لرَسُولِهِ، فكَانَ لِسَانَ الصّدْقِ الّذي أحْسَنَ التّعبيرَ عن مَذْهَب أهْل السُّنّة والجَمَاعَة، وطهّر عِلْم الكَلام ممّا أغْرَقَتْهُ فيه المُعْتَزِلَة والقَدَريّة والمُشَبِّهة والبَاطِنيّة مِن تَأْويل وغُلوّ، واسْتَمَاتَ في مُجَاهَدَةِ كلّ هذا الضّلال، حتّى تمكّنَ مِن قَلْب أُمَمٍ كثيرةٍ مِن جِهَةٍ إلى أخْرَى - فَعُدَّ وبكُلّ صِدْقٍ وجَدَارَة - مِن أعَاظِم الرّجَال[١].

أبو الحسن الأشْعَريّ إمام الأمّة:

هو الإمَام أبو الحَسَن عَليّ بن إسْمَاعِيل بن إسْحَاق بن سَالِم بن إسْمَاعِيل ابن مُوسَى بن بِلال بن أبي بُرْدَة بن أبي مُوسَى الأشْعَريّ صَاحِب رسُول الله ﷺ، فهو عَربيٌّ صَريحٌ[٢].

---

(١) المصدر السابق. وانظر البداية والنهاية لابن كثير ١١: ١٨٧، الأعلام للزركلي ٤: ٢٦٣.

(٢) أبو الحسن الأشعريّ: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تحقيق: عبد الله بن شاكر محمد الجنيدي، مركز البحث العلميّ وإحياء التراث الإسلاميّ - المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤١٣هـ، ٤٦-٤٧.

وُلِدَ بالبَصْرَة سَنَة ٢٦٠هـ، وبها تَلقَّى السُّنَّة عن أعْلامِهَا الكِبَار، كالحَافِظ زَكريًا بن يحيى بن عبد الرّحمن السَّاجِي المُتوفَّى ٣٠٧هـ، الّذي أخَذَ عَنْهُ تحْريرَ مَقَالَة أهْل الحَديث والسَّلَف، وأبي خليفةَ الفَضْل بن الحباب الجُمَحِيّ البَصْريّ المُتوفَّى ٣٠٥هـ مُسْنِد العَصْر والمحدّث المُتْقِن الثّبْت، وسَهْل بن نُوح، ومحمّد بن يَعْقُوب وغيرِهِم مِن أئمّة السّلَف(١). ثمّ رَحَل إلى بَغْدَاد، وأخَذَ الحَديث عمّن لَقِيَهُ مِن عُلَمائهَا حتّى امْتَلأ وِطَابُهُ وفَاضَ، وإذَا لَم يُذْكَر ـ رَحِمَهُ الله ـ في طَبَقَاتِ المُحَدِّثين فَلأنَّ همَّته لم تَكُن مُنْصَرِفَة إلى الرِّوَايَة، وإنّما إلى تَعرُّفِ آرَاء الفِرَق، والاجْتِهَاد في نَقْض شُبَهِها بالحُجَجِ الدَّامِغَة، يُعينُهُ على ذَلِكَ غَزَارَة عِلْمِهِ وحُسن تصرُّفه فيه، ومَا حَبَاهُ الله به مِن غِيرة على الحَقّ يُؤثِرُهُ على رِضَا الأمَرَاء، ومِن شَجَاعَةٍ وحميَّةٍ تَدْفَعه إلى مُقَارَعَة مُخَالِفيهِ غَير هيّابٍ ولا مُبَالٍ بمَا لهُم مِن سَطْوةٍ وجَاهٍ ورِئَاسَة.

وكانَ أبُو الحَسَن الأشْعَريّ في مَبْدَإ حَيَاتِهِ على مَذْهَب الاعْتِزَال، ولَزِمَ أبَا عليّ الجُبّائيّ المُتوفَّى ٣٠٣هـ أحد رُؤوسِ الاعْتِزَال سِنينَ عَديدَة، حتّى إنّه صَنَّفَ كِتَابًا كَبيرًا نَصَر فيه مَذْهَب المُعْتَزِلَة، ثمّ أرَادَ الله به خيْرًا فَاهْتَدَى إلى أنَّ الحقَّ إنّما هو مَا عليه أهْلُ السُّنَّة والجَمَاعَة، لاسيّما وقد رَأى النّبيّ ثلاثَ مَرّاتٍ مُتَتَالِيَة يَأمرهُ فيها باتّبَاعِ مَنْهَجه وسُلُوكِ طَريقِه، ومَا أنْ اسْتَبَان له الحقُّ ونَفَضَ يَديه مِنَ الاعْتِزَال حتّى قرّر بشَجَاعَة العُلَمَاء المُؤمِنينَ أنْ يكُونَ رُجُوعَه عنِ الاعْتِزَال عَلنًا، فَأتى المَسْجِد الجَامِع بالبَصْرَة يومَ الجُمُعَة، واعْتَلى كُرسيًّا، وأعْلَن بأعْلى صَوْتِه رُجُوعَهُ عنِ الاعْتِزَال ومُعْتَقَدَاتِهِ، ثمّ ألَّفَ كتابًا نَقَضَ فيه فِكْر الاعْتِزَال(٢).

---

(١) صفحة من حياة الإمام أبي الحسن الأشعريّ: ١١-١٣. رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب: ٣٧.

(٢) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ٢٥، وانظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ١: ٣٥٠.

عقيدته الّتي يتعبَّد الله بها :

نَحْنُ بقِرَاءتِنَا لِرِسَالَتِهِ المَوْسُومَة بـ«الإبَانَة في أصُولِ الدّيَانَة» ، و«رِسَالته إلى أهْل الثَّغْر بِبَاب» الأبْوَاب نَقِفُ على عَقِيدَتِهِ الوَاضِحَة الجَليَّة ، ومُسْتَندِهِ المُوَثَّق فيها ، فهو يقُولُ بالحَرْفِ في فصلٍ تَرْجَمَهُ بـ : « باب في إبَانَة قَول أهْل الحقّ والسُّنَّة » : « قَولُنَا الّذي نقُولُ به ودِيَانَتُنَا الّتي نَدِينُ بها :

١ ـ التَّمسّك بكِتَابِ رَبّنَا .

٢ ـ وسُنّةِ نَبيّنا .

٣ ـ ومَا رُويَ عن السَّادَةِ الصَّحَابَةِ والتَّابعينَ ، وأئمّة الحَديثِ ، ونَحنُ بِذَلِكَ مُعْتَصِمُونَ ، وبمَا كَان يقُولُ به [الإمَام] أبو عَبد الله أحمَد بن محمّد ابن حَنْبَل ـ نضّر الله وجْهَهُ ـ قائِلُون ، ولمَن خَالَفَ قَوله مُخَالِفُونَ[1] .

فَهَل بعد هذا البَيَان اللاَّحِبِ مِن سبيلٍ لشَغْبِ مُشَاغِبٍ أو اعْتِرَاض مُعْتَرِضٍ يَدَّعي الانْتِسَابَ لأهْل السُّنَّة والجَمَاعَة ؟!

وقد جَلَّى مُعْتَقَدَهُ بتَفْصِيلٍ لا يَدَعُ أيَّ مَجالٍ لتَشْكِيكٍ في سَلامَتِهِ ، أو زَرْعِ رَيْبٍ في اسْتِقَامَتِهِ ، فَبَعد أنْ أثْبَتَ إيمانَهُ بوحْدَانيَّة الله تَعَالى وبرسَالَةِ نَبيّه محمدٍ ، والجنَّة والنَّار والسَّاعَة ، فصّل القَوْل في المُرَاد بإيمانِهِ بوحْدانيَّة أسْمَائِهِ وصِفَاتِهِ فَنَصَّ على أنَّ لله سُبْحَانَهُ وَجْهًا بلا كيفٍ ، وأنَّ لهُ يَدَين بِلا كيفٍ ، وأنَّ له عينًا بلا كَيف ، وأنَّ من زَعَم أنَّ اسْم الله غيره كانَ ضَالًّا ، وأنَّ لله قوّةً وسَمْعًا وبصرًا ، مخالفًا الجَهْميَّةَ والمُعْتزِلَة والخَوَارِج الّذين نَفوْا هذه الصِّفَات وعطَّلُوها ، ونصّ على أنَّ كَلام الله غير مخْلُوقٍ ، وأنّه لا يكون

(١) الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ٢٦ـ٢٩.

شيءٌ في الأرْض ولا في السّمَاء مِن خَيرٍ أو شرٍّ إلّا مَا شَاء الله، وأنّهُ لا خَالِق إلّا الله وأنَّ أعمَال العِباد مخْلُوقَة لله لا مَقْدُورَة له، مِصْدَاقًا لقولِهِ تَعَالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات٩٦].

كما ذَكر أنّه يَدينُ بحُبِّ السّلَف الّذين اخْتارَهُم الله تعالى لصُحْبَةِ نبيّه، ويَتولَّاهُم أجْمَعِين، وغيرَ ذَلِكَ ممّا آمَن به سَلفُ الأمّة الصّالِح مِنَ الصّحَابَةِ والتّابِعِينَ ومَن تَبِعَهُم بإحْسَان[١].

إلّا أنَّ السُّؤال المُلِح بهذا الصّدَد، هو: هَلِ ابْتَدَع الإمَام الأشْعَريّ مذهبًا جَديدًا مُسْتقلًا؟

أجْمَعَ أهْل العِلْم قَديمًا وحَديثًا على أنَّ الإمَام أبَا الحَسَن الأشْعَريّ لم يَبْتَدِع مَذْهبًا جَديدًا ولا اتّخذ طَريقةً مُسْتَقِلّةً وإنّما اتَّبع مَذْهَب السّلَف، وما كان عليه الأئمّةُ الرّاشِدونَ، فَقَام بتَأْييدِهِ والنّضَال عَنْهُ بالحُجَجِ النّظريّة ـ أي على طَريقَة عِلْم الكَلام ـ الّتي مكّنتهُ مِن الظّهورِ على أهْل الفَلْسَفَة، ومَن هُم على نَهْجِهِم مِن أصْحَابِ المَذَاهِب، فَزَادَ مَذْهَبَ أهْل السُّنّة شَرْحًا وبَيَانًا بحُجَجٍ غَلّابةٍ، وألّف فيه كُتبًا كَثيرةً نَصَر فيها أقْوَال مَن مَضَى مِن الأئمّة كأبي حَنيفَة وسُفْيَان الثّوْرِيّ، والأوْزَاعي وغَيْرِهم. فَقَد وَقَفَ عنْد الكِتَابِ والسُّنّة، وتَرَك تأويلَهما مَا لَم يعارضهما قَاطِعٌ مِن مَعْقُولٍ أو محسُوسٍ، ثُمّ تَصَدّى لكُلّ رَأيٍ شَاذٍّ ونِحْلَةٍ ضَالّةٍ يُبطِلُهَا بمِثْلِ سِلاحِهَا، حتّى ظَهَر عليها كلّها، وأصْبَح رَأس أهْل السُّنّة والجَمَاعَة في العِلْم قَديمًا وحَديثًا. يقُول ابن السُّبْكي: «اعْلَمْ أنَّ أبَا الحَسَن لَم يَبْتَدِع رَأيًا ولم يُنشئ مَذْهبًا، وإنّما هو مقرّ لمَذْهَب السّلَف مُنَاضِل عمّا كان عليه صَحَابَة الرّسُول، فالانْتِسَاب إليه إنّما هو باعْتِبَار عَقْدِهِ على طَرِيق السّلَفِ نِطَاقًا تمسّك به وأقَامَ الحُجَجَ والبَرَاهِين على صِحّتِهِ، فَصَار

(١) [www.suhaibalsqqar.com]، نقلًا عن طبقات الشافعية الكبرى، ٣: ٣٦٥-٣٦٧.

المُقْتَدي به في ذَلِكَ، السَّالِكُ سبيلَه في الدّلائِل يُسمّى أشْعَرِيًّا، مِثْلَمَا سُمِّي مَن كَانَ على مَذْهَب أهْل المَدِينَة مَالكيًّا، رغم أنَّ مالكًا إنّما جَرَى على سُنَن مَن كَان قَبْلَهُ، فَلمّا زَادَ المَذْهَبَ بَيَانًا وبَسْطًا عُزِي إليه[1].

مَنْهَجه في مُعَالجَة القَضَايَا العَقَديَّة:

الآن وقَد تَبيَّن لنَا أنَّه لم يَبْتَدِع مَذْهبًا، ولَم يَخْتَرِع رأيًا، وإنَّما هو مُتَمَسِّكٌ بِمَذْهَب السَّلَف، يحقُّ لنَا أنْ نَتَسَاءل: مَا المَنْهَج الّذي سَلَكَهُ الإمَام الأشْعَريّ لإظْهَار الحقّ وإبْطَال البَاطِل؟

لقد كَان يُشخِّصُ آرَاء أهْل الزّيغ والبِدَع، ويحدّد مَعَالمهَا، ثمّ يكرّ عليها بالهَدْم والنَّقْض، فقد عَقَد البَاب الأوّل في كِتَابِهِ «الإبَانَة في أُصُولِ الدّيَانَة» تَرجمةً بقوله: «بَاب في إبَانَة قَول أهْل الزّيغ والبِدْعَة». ويُرجِع الإمامُ الأشْعَريّ «زَيْغَ مَن زَاغ عَن الحقّ مِن المُعْتَزِلَة وأهْل القَدر إلى تَأويلهم القرآنَ على آرَائِهِم تَأويلًا مَا أَنْزَل الله به سُلْطانًا، ولا أوْضَح به بُرْهَانًا، ولا نقلُوه عن رسُول ربّ العَالمين، ولا عن السّلفِ المُتَقَدّمين»[2]. ثُمَّ يُعدِّدُ جملةً مِن ضَلالاتِهم:

١ ـ كإنْكَارِهِم رُؤيَةَ الله بالأبْصَار.

٢ ـ وإنكَارِهِم شَفَاعَةَ رسُول الله للمُذْنِبينَ يوم القِيَامَة.

٣ ـ وجُحُودهم عَذابَ القَبْر.

٤ ـ وتَدَيُّنهم بخَلْق القُرآن.

---

(١) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ٢٢.

(٢) مثل زعمهم أنّ للخير والشرّ خالقين كما زعمت المجوس، وأنّه يكون من الشرور ما لا يشاء الله. الإبانة في أصول الديانة ٢٢-٢٣.

٥ ـ وأنَّ العِبادَ يخلُقُون أفْعالَهُم، وزَعَم بعضُهم ـ وهم القَدَريَّة ـ أنَّ الله يخلُق الخيرَ وأنَّ الشَّيطَان يخلُق الشرَّ.

٦ ـ وأنَّ الله يشاءُ ما لا يكُون، ويكون مَا لا يَشَاء، ممّا أجْمعَت الأمّة على خِلافِهِ، إذ مَا شَاء الله كان، ومَا لَم يَشَأ لم يكُن، مِصْداقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. وغيرها مِن الضّلالاتِ الّتي أحْصَى منهَا سِتَّ عَشْرَة ضَلالَة[١].

وقد تَولَّى ـ رَحِمَهُ الله ـ إبْطَالهَا، جَامعًا في اسْتِدلالِهِ بينَ السّمع والعَقْل، ذَاكرًا مَا يُقَابِلُهَا مِن صَحيحِ العَقِيدَة الّتي يَدينُ الله بها أهْلُ الحقّ، في عَددٍ كبيرٍ مِن مؤلّفاتِهِ الفَريدَة البَليغَة، عَظِيمَة الأثَرِ في النّفُوسِ لوُضُوح مَنْهَجِهَا وسَلاسَة أسْلُوبها وعُذُوبةِ لُغَتِهَا، وتَحْريرِ عِبارَتها، مثل «الفُصُول في الرّدّ على الخَارِجينَ على المِلَّةِ مِن المُلْحِدِينَ والفَلاسِفَة والطّبيعيينَ والدّهْرِيينَ، وأهْل التّشبيهِ والقَائِلينَ بِقِدَم الدّهْر على اخْتِلافِ مَقَالاتِهِم وأنْوَاع مَذَاهِبهم»، كمَا ردّ في هذا الكِتَاب على اليهُود والنّصَارَى والمجُوسِ[٢].

وقد كانَ لإخْلاصِهِ المُنَافَحَةَ عنِ الدِّين واسْتماتَتِهِ في دَحْضِ باطِل أهْل البِدَع والضّلالِ، ولفَرَادَةِ أسْلُوبِهِ في إظْهَار الحقّ الأثرُ البَالِغُ في تَكَاثُر طُلابِهِ ومُريديهِ مِن عُلَمَاء الأمّة وأئمّتِها وأبناءِ المُسْلِمينَ يأخذُونَ عَنْه ويَتَفَقّهُونَ على طَرِيقَتِهِ في الذَّبِّ عنِ السُّنَّة ونَشْر الحُجَجِ والأدلّة في نَصْر الملّة[٣].

فكَانَ جمعٌ غَفيرٌ مِن أعْيَان المَشَاهِير مِن طُلّابِهِ وأتْبَاعِهِ يحذُونَ حَذْوَهُ

(١) صفحة من حياة الإمام أبي الحسن الأشعريّ ١٥. [نقلا عن القاضي عياض في «المدارك»].

(٢) المصدر نفسه ١٤.

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعريّ ١٧٧.

ويَقْتَدُونَ بنَهْجِهِ، فَدلّ «فَضْلُ المُقْتَدِي على فَضْل المُقْتَدَى به» على مَلْحَظ ابن عَسَاكِر[١]. وهؤلاء الأعْلام يَنْتَسِبُونَ إلى مُخْتَلف بِقَاع الإسْلام، ومنهُم:

- القاضي أبو بَكر محمَّد بن الطَّيب البَاقِلَّاني المُتوفَّى ٤٠٣هـ، صَاحِب التَّصَانيفِ الكَثيرَة البَارِعَة في الردّ على المُخَالِفينَ مِن المُعْتَزِلَة والرَّافِضَة والخَوَارِج والمُرْجِئَة والمُشَبِّهة، فَأَثْخَنَ فيهم، حتّى كُتب على قَبْرِهِ رحمه الله «لِسَانُ المِلَّة، وسَيْفُ السُّنَّة، وعِمَاد الدِّين، ونَاصِر الإسْلام»[٢].

- إمَام أهْل الحَديثِ في زَمَنِهِ وحَامِل لِوَائِهِم أبو القَاسِم عَليّ بن الحَسَن ابن هِبة الله بن عَسَاكِر الدّمشْقيّ المُتوفَّى ٥٧١هـ. انْتَهَت إليه الرِّيَاسَة في الحِفْظ والإتْقَان والنُّبْل وحُسْن التّصنيفِ والمَعْرِفَة التَامّة[٣].

- الحَافِظُ أبو ذَرٍّ الهَرويّ المُتوفَّى ٤٣٤هـ، الذي يقُولُ عنه ابن حَجَر: أتْقَنَ روَايَاتِ «صحِيح البُخَارِيّ» عنْدَنَا: رِوَايَة أبي ذرٍّ عَن مَشَايخِهِ الثَّلاثَة المُسْتَمْلي المُتوفَّى ٣٧٦هـ والسَّرَخْسي المُتوفَّى ٣٨١هـ والكُشْمَيْهَني المُتوفَّى ٣٨٩هـ لضَبْطِهِ، وتمييزه اخْتِلافَ سِيَاقِها[٤].

- أبو نُعَيْم الأصْفَهَانيّ المُتوفَّى ٤٣٠هـ، وأبُو جَعْفَر محمّد بن أحمَد السّمنانيّ قَاضِي المَوْصِل المُتوفَّى ٤٤٤هـ، وأبُو القَاسِم القُشَيْريّ النَّيسَابُوريّ المُتوفَّى ٤٦٥هـ، وابنُهُ أبو نَصْر بن أبي القَاسِم القُشَيريّ، والإمَام أبُو المَعَالي

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٢٣.

(٢) صفحة «ح» من ترجمة ابن عساكر في أوّل كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعريّ.

(٣) الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ، دار الريان للتراث ـ القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ١: ٧.

(٤) [www.suhaibalsqqar.com]، نقلًا عن طبقات الشافعية الكبرى ٣: ٣٧١-٣٧٧. وانظر تبيين كَذب المفتري ٢٣١.

الجُوَيْنِيّ المُتوفَّى ٤٧٨هـ، وحُجَّة الإسْلام الإمَام أبو حَامِد الغَزّالي الطّوسي المُتوفَّى ٥٠٥هـ، وغيرُهم من أسَاطِين العِلْم ومَنَارَاتِ الإيمانِ. فَصَدَق قولُ ابن السُّبْكيّ: «طريقة الشَّيخ الأشْعَرِيّ هي الّتي عليها المُعْتَبرونَ مِن عُلَمَاء الإسْلام والمُتَمَيّزونَ مِن المَذَاهِب الأرْبَعَة في مَعْرِفةِ الحَلالِ والحَرَام، والقَائمُون بنُصْرة دين سيِّدنا محمَّد»[١].

وإنّ كَثْرة أتْبَاعِ أبي الحَسَن الأشْعَرِيّ وتَعلُّق الأمَّة وعُلَمائِهَا بعِلْمِهِ ونَهْجِهِ لم يَزِدهُ إلَّا تَوَاضُعًا لله، وعَمَلًا لمَرْضَاتِهِ، فها هو وهو على فِرَاش المَوْت يَدْعُو أحدَ المُقَرّبينَ إليه مِن طُلّابه[٢]، ويقُولُ له: «اشْهَدْ عليّ أنّي لا أكفِّرُ أحدًا مِن أهْل هذه القِبْلَة؛ لأنَّ الكلَّ يُشيرونَ إلى مَعْبُودٍ واحدٍ، وهذا كلّه اختلافُ عِبَارَاتٍ»[٣].

وهذا السَّمْتُ الحَسَنُ، والدَّلُّ الجَميلُ، والتَّقْوَى الرَّاسِخَة، والحَمِيَّة الهَادِرَة، والقُدْرَة الظَّاهِرَة على نَصْر المِلَّة وطَمْسِ البِدْعَة ـ جَعَلَهُ وبِلا مُنَازعٍ، إمَامَ الأمّة ونَاصِر دينِها. كَمَا أصْبَحَ المَذْهَب الأشْعَرِيّ مَذْهَب أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة، حَيْثُ تَبَنّاه أغْلَب المُحَدّثين وارْتَضَاهُ عَامّة عُلَمَاء المُسْلِمينَ، فَأضْحَى الطَّعْنُ في عَقيدَتِهِ طَعْنًا في عَقيدَة أهْل السُّنَّة والجَمَاعَة[٤].

---

(١) هو أبو عليّ زاهر بن أحمد السرخسيّ.

(٢) صفحة من حياة الإمام أبي الحسن الأشعريّ ١٦.

(٣) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعريّ ٣٣٢. وانظر صُهَيْب السقار: الأجوبة العاجلة بتوضيح مضمون الانتساب إلى الأشاعرة [www.suhaibalsqqar.com].

(٤) صحيح مسلم بشرح النوويّ، تحقيق عصام الصبابطي وحازم محمد وعماد عامر، طبع على نفقة الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم، دار أبي حيان، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

تمازُج الفِكْر الأشْعَريّ مع فِكْر المحدّثين:

إنَّ العَلاقَة بينَ المَذْهَب الأشْعَرِيّ والمحدِّثينَ الّذين تَبَنَّى أغْلَب عُلَمَائِهِم ومَشَاهِيرُ أعْلامِهِم هذا المَذْهَب، عَلاقَة عُضويَّة، فهما وجْهَانِ لعُمْلَةٍ واحِدَةٍ. ومِن هُنَا فإنَّ الفِكْر الأشْعَرِيّ الّذي هو فِكْر أهْل السُّنَّة والجَماعَة المُلْتَزِم بكِتَابِ الله وسُنَّة رسُولِهِ النَّابِذ للغُلوّ والهَوَى والتّهويم ـ مَبْثُوثٌ في كُتُب السُّنَّة وشُروحِهَا الكَثيرَة مِن خلالِ تَنَاولِها للقَضَايَا العَقَديَّة المُخْتَلِفَة.

أسْمَاءُ الله وصِفَاتُه:

أجْمَعَ المُسْلِمُونَ ـ قَبْل طروءِ أصْحَاب الأهْوَاء ـ على إثْبَات أسْمَاء الله الحُسْنى وصِفَاتِهِ العُلا كمَا وَرَدَت في كِتَابِ الله وسُنَّة رَسُولِهِ مِن غيرِ تَشْبيهٍ ولا تَكْييفٍ ولا تمْثِيلٍ، فالله لا يُشبِهه شيءٌ مِنَ الحَوَادِثِ، كمَا آمَنُوا بقِدَمِهَا وأزَلِيَّتِها قِدَم ذَاتِهِ تَعَالى[١]. فالله بصِفَاتِهِ وذَاتِهِ إلهٌ واحِدٌ، وكَمَا أنَّ ذَاته قَديمةٌ فإنَّ صِفَاته قَدِيمَة. فإنّه تعالى لَم يَزَل قَبْل أنْ يخلُق العَالَم مَوجُودًا واحِدًا حيًّا قادرًا مُرِيدًا عالمًا متكلّمًا سميعًا بصيرًا، على مَا وَصَفَ به نَفْسهُ وتَسَمَّى به في كِتَابِهِ، وأخْبَر به رَسولُه، وإنَّ وَصْفَه بذَلِكَ لا يُوجِبُ تَشْبيهَهُ بأيٍّ كانَ؛ لأنَّ صِفَاته تَعَالى لا تُشبه شيئًا مِن صِفَاتِ المُحْدَثِين، كما أنَّ نَفْسه لا تُشْبه أنْفُس المَخْلُوقِينَ[٢].

حتّى إذَا مَا ظَهَرَت الحَروريَّة والجَهميَّة والمُعْتَزِلَة ـ وغيرُهم مِنَ الفِرَقِ الضَّالّة ـ افْتَجَروا آرَاءً هَجينَة، وشَعَّبُوا مَبَاحِث وأفْكَارًا غَريبَة، فنفَوا صِفَاتِه تَعَالى: حتّى زَعَمَت الجَهْمِيَّة أنَّ الله لا عِلْم له ولا قُدْرَة ولا حَيَاةَ ولا سَمْع

(١) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب ١١٨-١٢٠.

(٢) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ٧١.

ولا بَصَرا! أمّا المُعْتَزِلَة فَذَهَبَت إلى أنَّ الله عَالِمٌ قَادِرٌ حيٌّ سَميعٌ بصيرٌ اسمًا مِن غيرِ أنْ يُثْبِتُوا له حقيقةَ العِلْم والقُدْرَة والسّمْع والبَصَر «فهُم لغُلوّهم في التّعلّق بالتّوحِيد نَفَوْا الصّفَات بِدَعْوَى أنَّ في إثْبَاتِهَا إثْبَاتًا لتَعَدّد القُدَمَاء»، وقَالُوا: إنّ عِبَارَة «سَميعٌ، بصيرٌ» إنّما يُراد بها عَليمٌ[(١)]، لأنَّ إثْبَات السّمْع والبَصَر يَقْتَضي إثْبَات الجَارِحَة، إذ السّمْع يَنْشَأ عن وُصُول الهَوَاء إلى العَصَب المَفْرُوش في أصْل الصّمَاخ، والله مُنَزّهٌ عنِ الجَوَارِحِ، وأضَافُوا أنَّه لا يجُوزُ أنْ يُوصَف الله ـ جَلّ ذِكْره ـ بالعِلْم والقُدْرَة والإرَادَة وغَيرِهَا؛ لأنّها عينُ ذَاتِهِ تَعَالى، حتّى إنَّ أبَا الهذَيل العَلاف المُتوفّى ٢٣٥هـ قَالَ عنِ الله تعالى: «هو عَالمٌ بعِلْمٍ هو هو، وقَادِرٌ بقُدْرَة هي هو، وحيٌّ بحياةٍ هي هو، وكذلك في سَمْعِهِ وبَصَرِهِ وقِدَمِهِ وعزَّتِهِ وعَظَمَتِهِ وجَلالِهِ وكِبْرِيَائِهِ، وفي سَائِر صِفَاتِهِ لِذَاتِهِ». وكان يَقُول: إذَا قُلتُ: إنّ الله عالمٌ، أثبتُّ له عِلمًا هو الله ونفيتُ عنه جهلًا.. وإذا قلتُ: قادرٌ، نفيتُ عن الله عجزًا وأثبتُّ له قُدرةً هي الله سُبحانَهُ.. وكان يقول: لله وجه هو هو، ونفسه هي هو»[(٢)]. فقِيل له: «طالما أنّك جعلتَ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ علمًا! فقل إذًا: يا عِلْم الله اغْفِرْ لي، وارْحمني. فأبى، فلَزِمه المُنَاقَضَة»[(٣)]، كما قِيل لهؤلاء النُّفَاة: «فإذا أثْبتُّم مُرِيدًا بلا إرادة فأثْبِتُوا قائلًا لا قول له؟!»[(٤)]. وقد حَاجَجهُم الإمَام الأشْعَريّ بقوله: «أنتم تُثْبتُون الأسْمَاء دون الصّفَات، والأسماء مُشْتقّةٌ من الصّفات، فكيف تُثبتون المُشْتقّ دون المُشْتقّ مِنه؟!»[(٥)].

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ١.

(٢) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ٦٦.

(٣) المصدر نفسه ٦٧.

(٤) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب ٥٦.

(٥) ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ ١٣: ٣٨٥.

وإنَّ نَقْض الإمَام الأشْعَريّ غَزْلَ هؤلاء المُبتدعَة نجد له صدًى واسعًا عند المحدِّثين :

فهذا ابن بطَّال المُتوفَّى ٤٤٩هـ عند شَرحِهِ ترجمة الإمام البُخَاريّ في كتاب التَّوحيد « باب وكان الله سميعًا بصيرًا » يقول : « غرضُ البخاريِّ الردُّ على مَن قال : إنّ معنى « سميعٌ بصيرٌ » : عليمٌ!! ... ويلزم من قال ذلك أن يُسوِّيَه بالأعمى الّذي يعلم أنَّ السماء خَضْراءُ ولا يَراها ، والأصمِّ الّذي يعلم أنَّ في النّاس أصْواتًا ولا يسمَعُها ، ولا شكّ أنَّ من سمع وأبْصر أدْخَلُ في صِفَة الكمال ممّن انفَرد بأحدهما دُون الآخر ، فصحّ أنَّ كونه سميعًا بصيرًا يُفيدُ قَدْرًا زَائدًا على كَونِهِ عليمًا ، وكونه سَميعًا بصيرًا يتضمّنُ أنَّه يسمع بسمعٍ ، ويُبصر ببَصرٍ ، ويعلم بعلمٍ .. وهذا قول أهل السُّنة قَاطِبةً »[1] .

ويُوردُ الحَافِظ ابن حَجَر المُتوفَّى ٨٥٢هـ تتمَّةً لهذا الدّليل ما رَوَاه أبو داود بسندٍ قويٍّ على شرط مسلم : « عن أبي هريرة : رأيت رسول الله يقرأ الآية : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾، إلى قوله : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء: ٥٨]، ويضَعُ إصْبَعَيه ، إبهامه على أذنه والّتي تليه [السَّبَّابَة] على عينِه . يقول أبو بكر البيهقيُّ المُتوفَّى ٤٥٨هـ : « وأراد الرسول بهذه الإشَارة تحقيق إثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلِّهما من الإنْسَان ، يريد أنَّ له سمعًا وبصرًا لا أنَّ المراد به العِلم ... ولم يُرد الجَارحَة ؛ فإنَّ الله تعالى منزّهٌ عن مُشَابهة المخْلُوقِين » .

وبذَلِك تُصْبح حُجّة المُعْتَزِلَة في نفي السّمع بقولهم : « إنَّ السَّمع ينْشَأ عن وصُول الهواء المسمُوع إلى العَصَب المَفْروش في الصِّمَاخ ، والله منزّهٌ عنِ

(١) المصدر نفسه .

الجَوارِح » ، غيرَ ذَات موضوع ؛ « لأنَّ الله ـ سُبحانَه وتَعَالى ـ يسْمَع بدون الوَسَائِط وكذا يَرى المرئيَّات بدون المُقَابلة وخروج الشُّعَاع ، فذَات البَاري مع كَوْنه حيًا موجودًا لا تُشْبه الذَّوات ، وكذلكَ صِفَات ذاته لا تُشْبه الصِّفَات »(١) .

وبناءً على إصرار الجهميَّة والمُعْتَزِلَة والخَوارج على تعطيل الصِّفات بدعوى أنَّ من يقرّ بها يكون مشبّهًا ، سمّاهم ـ من أقرّوا بها ـ معطّلة . وأشَار إسحاق بن رَاهَويه المُتوفَّى ٢٣٨هـ أنَّ المقرّ بها يكون مشبّهًا إذا قال : يدٌ كيَدٍ ، وسَمْعٌ كسَمْعٍ وهكذا .. أمَّا من نزَّه الله عنِ التَّشْبيه والتَّمْثِيل والتكييف فلا محلَّ لاتِّهامه بالتَّشبيه .

أسماء الله وذاته وصفاته بين المثبت والمفوّض والمؤوّل والقَائل بالمَجَاز :

الأَسَامي والأَسمَاء : جمع اسْم وأقلّه ثلاثة ، ولا فرق في الزّيادة بين الثّلاثة والتّسعَة والتّسعين ، والاسم يُطلق ويراد به المسمّى ، كما يُطلق ويراد به التّسمِيَة .

أمَّا الصِّفات فجمعُ صِفةٍ ، وهي النّعت والوصفُ وزنًا ومعنًى ، أمّا الذّات فمذكَّرُها «ذو» ، ومثنّاها «ذواتا» ، وجمعها «ذوات» ، ولا يُستعمل شيءٌ منها إلا مضافًا ؛ ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [من البقرة ٢٥١] . وهي تُضاف إلى الظّاهر دُون المُضْمَر .

وقدِ اسْتَعَار أصْحَاب المَعَاني الذّات للدَّلالة على عين الشّيء ـ جَوهرًا كان أو عرَضًا ـ وأجْرَوْها مَجْرى النَّفْس ، والخَاصَّة ، فقالوا : ذاتُه : نفسه وخاصَّتُه(٢) . قال القاضي عِياض المُتوفَّى ٥٤٤هـ : ذاتُ الشيء نفسه وحقيقته .

(١) الراغب الأصفهاني : مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان عدنان داوودي ، دمشق ، دار القلم ، بيروت ، الدار الشامية ، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م ، ٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه ٨١٨.

أمَّا النَّفس: فقَال الرَّاغِب الأصْفَهانيّ: هي الذَّاتُ، وقد شَرَحَهَا في قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٣٠] بـ«ذاته». رغم أنَّ عِبَارة «نفسه» مُركَّب إضافيّ [النفس + الضمير المتَّصل: الهاء]، يَقْتَضي المُغَايرة وإثبات شيئين، إلَّا أنَّ معناها هنا لا يكون إلا ذاته، تعالى عنِ الاثنويَّة من كلِّ وجهٍ[١]. كما تعني الحقيقة: فقولهم: «في نفس الأمر» تعني حقيقته[٢]. وقد نصَّ الإمامُ الأشْعَريُّ في رسالته إلى أهل الثَّغر على «أنَّ نفس الباري لا يجب أن تكون جسمًا أو جوهرًا، أو محدودًا أو في مكان دون مكان، أو في غير ذلك ممَّا لا يجوز عليه من صِفاتنا؛ لمفارقته لنا»[٣].

وقد قسَّم العُلماءُ صفاتِ الله إلى: صِفَات ذاتٍ وصِفَات فعلٍ:

أمَّا صِفَات الذَّات: فقائمةٌ بذاته تعالى أبدًا ولا تَنْفَكّ عنه سُبحانه، كالحياة والقدرة والعلم والسمع، والبصر، والوجه والعَيْن واليَد والأصَابع والعلو.. أمَّا صفات الفعل فقائمة بالله ومتعلّقة بإرادَتِهِ، ومَشيئتِهِ، يفعلها متى شَاء وأراد جلَّت قدرتُه؛ كالخلق والاسْتواء، والرِّضَا والسّخط والمحبَّة والبُغض، والرحمة والضَّحك والغضب والغَيْرة والنزول والمجيء، وهي ليست مُلازِمة لذاته، كمُلازمة صفاته لذاته، وإنَّما هي ثابتةٌ له بالقُدرة ووجود المفعول بإرادته. والطريق إلى إثبات الصِّفات المتعلِّقة بذاته وبفعله: السمعُ؛ أي الكتاب والسُّنَّة الصَّحيحة[٤].

---

(١) فتح الباري ١٣: ٣٩٦.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب ١٢٤.

(٣) فتح الباري ١٣: ٣٩٤ [عند شرحه الحديث ٧٤٠٢].

(٤) نسبة إلى نظام الملك الذي بنى له المدرسة النّظاميّة بنيسابور فلزمها، للتدريس فيها، ونظام الملك أشهر وزراء السلاجقة، فقد استوزره السلطان السلجوقي الثاني ألب أرسلان، كما استوزره ابنه مَلِكْشَاه من بعده.

ما الموقف السَّديدُ إزاء التَّعبير عن أسمائه تعالى وصفاته: هل يقعُ إمرارُها كما جاءت؟ أم تُؤوَّل؟ أم يُفوَّض معناها إلى الله سُبْحانه؟

بادئ ذي بَدْءٍ لا بُدَّ من التَّذكير بأنَّ المحقِّقين مِن أهل العِلْم اتَّفقُوا على أنَّ حقيقة الله مُخالفةٌ لسائر الحقائق، وأنَّ مبنى ما ثبت لله تعالى من الأسماء والصفات التوقيفُ، كما سبَقَ أن ألمعنا، فلا يُسمَّى الله ولا يوصفُ جلَّ ثناؤه إلا بما سمَّى به نفسَهُ أو وصف به نفسه أو سمّاه به ووصفه به رسوله، وأنَّ معرفة هذه الأسماء والصِّفات هو السبيلُ الوحيد لمعرفة الله المعرفةَ الصَّحيحة. فندرك عظمته وجلاله وتفرُّده بالألوهيَّة والربوبيَّة، وتوحُّدَ أسمائه وصفاته، ونتعبَّدُه ونَدِينُهُ بما يريد أن نعبده به. وقد سلك العلماءُ في فهمها ومعرفتها مسالكَ عدَّةً كما يقول إمَام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني المُتوفَّى ٤٧٨هـ في «الرسالة النِّظاميَّة»[١]:

١ ـ فرَأى بعضُهم تأويلَها، والْتَزم ذلك فيما ثَبت منها في آي الكِتَاب وفيما صحَّ من السُّنن، فيقولُ مثلًا في معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]: الاستيلاء. ويفسّر اليد في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥] بالقدرة[٢] أو النعمة. ومعنى العين في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]. بعلمي[٣]. والمُراد بالغضب في قوله تعالى: «إنَّ رَحمتي غَلَبت غَضَبي»[٤] لازِمُه وهو إرَادَة إيصالِ العذابِ إلى من يقع عليه الغضب، أمّا

(١) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤١٨.
(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٢٤٥.
(٣) البخاري: صحيح البخاري ـ بدء الخلق ـ باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق...﴾. متن فتح الباري ٦:٣٣١ (٣١٩٤).
(٤) ابن حجر: المصدر نفسه ٨: ٥.

الرَّحمة فهي لُغةً الرِّقة والانعِطافُ، فوصفُ الله تعالى بها «مجازٌ عن إنعامه على عباده»[(١)].

٢ ـ وذهب أئمّةُ السّلف إلى الانكفاف عن التّأويل، وإجراء الظّواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الله تعالى. ويضيفُ إمام الحرمين الجُوَيْني ـ وهو الأشْعَريُّ المبرّز ـ: والّذي نرتضيه رأيًا ونَدين لله به عقيدةً: اتّباعُ سَلَف الأمّة؛ للدّليل القاطع على أنّ إجماعَ الأُمّة حجّةٌ. فلو كان تأويلُ هذه الظّواهر حتمًا لأوْشَك أن يكُون اهتمامُهم به فوق اهتمامهم بفروع الشّريعة، وإذا انْصَرم عصرُ الصّحابة والتّابعين على الإضراب عنِ التأويل، كان ذلك هو الوجه المتّبع»[(٢)].

ومِن أعْلام السّلف الّذين أضْربوا عنِ التّأويل: الأوْزَاعي المُتوفَّى ١٥٧هـ، ومالك المُتوفَّى ١٧٩هـ، والثوريّ المُتوفَّى ١٦١هـ واللَّيث بن سَعد المُتوفَّى ١٧٥هـ؛ فقد سُئلوا عنِ الأحاديث الّتي فيها الصِّفة فقالوا: أَمِرُّوهَا كما جاءت بلا كَيف، وهذا سُفيانُ بن عُيَيْنَة المُتوفَّى ١٩٨هـ يقُول: «مذهب أهل السُّنّة في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ ـ بلا كَيف»، وهو ما ذهب إليه الإمام الشّافعيّ: المُتوفَّى ٢٠٤هـ، حيث قال: «لله أسماء وصفات لا يسع أحدًا ردُّها، فنثبتُ هذه الصفات وننفي عنه التّشْبيه كما نفي عن نفسه، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١][(٣)]»، وهو رأي أكَّده معاصره أبو داود الطَّيالسيّ

(١) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤١٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) من الجبريّة الخالصة التي تدين بنفي صفات الله تعالى وأسمائه، قتله مسلم بن أحوز المازنيّ بمرو في آخر مُلك بني أُميّة، انظر موقف المعتزلة من السُّنة النبويّة، ٣٢، الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٨٦.

المُتوفَّى ٢٠٤هـ فيما نقله عنه أبو بكر البَيْهقيّ المُتوفَّى ٤٥٨هـ، حيث قال: «كان سفيان الثَّوريّ وشُعبة المُتوفَّى ١٦٠هـ وحمَّاد بن سَلمَة المُتوفَّى ١٦٧هـ وشريك المُتوفَّى ١٤٤هـ وأبو عَوَانة وضَّاح اليَشْكُريّ ت١٧٦هـ - لا يُحدِّدُون ولا يُشبِّهون ويروُون هذه الأحاديث ولا يقُولون: كيف. قال أبو داود الطَّيالسيّ: وهو قولُنا. وقال البيهقيّ: وعلى هذا مضى أكابرُنا.

وعن محمَّد بن الحسن الشَّيبانيّ: اتَّفَق الفُقَهاء كلُّهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقُرآن وبالأحاديث الَّتي جاء بها الثِّقاتُ عن رسول الله في صفة الربّ من غير تشبيه ولا تفسير. فمن فسَّر شيئًا منها وقال بقول جَهْم[1] فقد خَرجَ عمَّا كان عليه النبيّ وأصحابه، وفارق الجماعة»[2].

٣ - وهناك فريقٌ ثالثٌ من أهل السُّنَّة والجَمَاعة لا يُرضيه التَّأويلُ كما لا يُرضيه التَّفويضُ، وإنَّما يدعو إلى إثبات ما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات، وما أثبته له رسوله الكريم على ما يليق به، فله وجه ويدان، وأصابع، ويضحك ويغضب وينقم، من غير تمثيل ولا تعْطِيل ولا تكييف ولا تحريف، وينكرُون على المؤوِّلة قول بعضهم بتطرُّق المجاز لبعض الصفات الإلهيَّة؛ لأنَّ كل الصفات عندهم على الحقيقة اللاَّئقة بعظمة الله وجلاله. فهُم يُثبتون الصفات ويُفوِّضُون كيفيَّتها اتباعًا لمسلَك إمام دار الهجرة مالك بن أنس القائل: «الاستواءُ معلومٌ والكَيْف مجهُولٌ والإيمان به واجبٌ والسُّؤالُ عن كيفيَّته بدعةٌ»[3].

---

(١) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤١٨.

(٢) علي بن عبد العزيز بن علي الشبل: التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري، دار الوطن للنشر - الرياض، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ١١٦، ١٢١.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤٦٣، ٥٠٢.

أمَّا بعض العوامّ وغُلاة المشبِّهة فحملوا الصِّفات على مقتضى الحسّ، فأثبتوا لله ـ جلَّ وعلا ـ صورةً ووجهًا وعينين وفمًا وأضراسًا ولهَوات، وحملُوا الأحَاديث على ظاهرها فوقعوا فيما يَقْبُحُ ويرذُلُ ممّا لا علاقة له بجلال الدين وعظمته وحكمته.

تأثُّر المحدِّثين بالفِكْر الأشْعَريّ في تناول مسائل الأسْماء والصِّفات والمسائل العقديَّة الأخرى:

بعد أن بيّنا المسالكَ الّتي سَلكها العلماء في معالجة أسماء الله تعالى وصفاته بين مؤوِّلٍ وممرِّرٍ ومفوِّضٍ ومُثبتٍ بلا كيف وتحديدٍ ـ يحسنُ بنا أن نَشتعرِض جملةً من مواقف المحدِّثين ومدى تأثُّرهم بالفكر الأشْعَريّ في تناول أهمّ المسائل الّتي وقع حولها الخِلاف.

القُرآن كلام الله تعالى:

لقد عَرفَتْ مسألةُ «كلامِ الله» في القَرن الثَّالث للهِجْرة، والإجابةُ عن السُّؤال: هل هو قَديمٌ، أم هو مخلُوقٌ حَادثٌ ـ أبعادًا خطيرةً، حيث تطوَّرت إلى فتنةٍ، عُرفت بفِتْنة «خلق القرآن»، عمَّت أصْقاع العَالم الإسْلاميّ في عهد تسلُّط المُعْتَزِلَة على بعض خلفاء بني العبَّاس فانتُهكت حرِّيات بعض العُلماء والأئمَّة الّذين ثبتوا على عقيدةِ السَّلف ولم يخضعوا لإرْهَاب المُعْتَزِلَة، فعُذِّبوا وسُجنُوا، واستُشهد بعضُهم، إلى أن منَّ الله بالفرج على يد الخليفة العبَّاسيّ العاشر جعفر المتوكِّل بن المعتصم [٢٣٢-٢٤٧هـ]، فنصر السُّنَّة وأهْلها وقمع البِدْعة ووضع حدًّا لمأساة مُسَاءلة علماء الأمَّة واضطهادهم.

فما موقف السَّلف من هذه المسألة؟ وما الّذي افتجره المُعْتَزِلَة من الآراء الّتي فسَّقها العلماءُ وأصرُّوا على مقاومتها؟

رأي الصَّحابة ومن تبعهم بإحْسَان :

لقد فَهِمَ الصَّحابةُ أنَّ القُرآن كلامُ الله قديمٌ غيرُ مخلوقٍ ، جاء في حديث نِيَار ابن مُكرم أنَّ أبا بكر الصدِّيق قرأ عليهم سورةَ الرُّوم ، فقالوا : هذا كلامك أو كلام صَاحبك؟ فقال : « ليس كلامي ولا كلام صاحبي ولكنَّه كلام الله » ، وعن عليِّ بن أبي طالب : « ما حكَّمتُ مخلوقًا ، ما حكَّمتُ إلَّا القرآن » .

وذكر سُفيان بن عُيينة أنَّ عَمْرو بن دينار المتوفَّى ١٢٦هـ وغيره من مشيخته يقولون : « القُرآن كلام الله ليس بمخْلُوق » . والمعروف عنِ الإمام أحمد بن حَنْبَل وأهل العلم قولهم : « إنَّ كلام الله تعالى غير مخلوق »[١] . ويُشير أبو محمد علي بن حزم المُتوفَّى ٤٥٦هـ إلى أنَّ أهل الإسلام أجمعُوا على أنَّ القُرآن كلام الله ، وكذا غيره من الكُتب المنزَّلة والصُّحف[٢] .

رأي الإمام أبي الحسَن الأشْعَريّ :

يذهبُ الإمامُ الأشْعَريُّ إلى« أنَّ القُرآن كلام الله غير مخلوقٍ »[٣] ، وهو ما قرّره المحدِّثون ، فهذا ابن بطَّال المُتوفَّى ٤٤٩هـ وهو من أوائل شُرَّاح «صحيح البُخاريِّ» يقول : « إنَّ كلام الله صفةٌ قائمةٌ به تعالى ، وأنَّهُ لم يزل مُتكلِّمًا ولا يزال »[٤] .

والكلام عند أهل السُّنَّة والجَماعة صِفةٌ أزليَّةٌ قائِمَةٌ بذاته تعالى، ليست بحرفٍ ولا صوتٍ ، مُنزَّهةٌ عن التقدُّم والتأخُّرِ ومنزَّهةٌ عنِ السُّكوتِ والآفةِ ،

(١) المصدر السابق ١٣: ٤٦٣.

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١: ٣٤٦.

(٣) ابن حجر : المصدر السابق ١٣: ٤٧٥.

(٤) محيي الدين أحمد الصافي ؛ محمد ربيع محمد : العقيدة الإسلاميّة والأخلاق ، مطابع مؤسسة روزاليوسف ـ القاهرة ، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م ، ٧٦.

كما في الخَرس والطُّفوليَّة[١]. وكلام الله لا مَثيلَ له ؛ لأنَّه نَفى المِثْلَ عن صفاتِه ، كما نَفى المثلَ عن ذاته ، ونفى النَّفاد عن كلامِه كما نَفى الهَلاك عن نفسه فقال : ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف : ١٠٩] .

والَّذي استقرَّ عليه الأشْعَريَّة أنَّ القرآن كلامُ الله غيرُ مخلوقٍ ، مكتوبٌ في المصَاحِف محفوظٌ في الصُّدورِ مقروءٌ بالألْسُن ، قال تعالى : ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة : ٦] وقال : ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت : ٤٩] . وأمَّا الحرُوف الَّتي هي حركاتُ اللِّسان والشَّفتين فهي أعْراضٌ ، وأمَّا الكتابة فهي أجْسَام ، وقيام الأجسام والأعراض بذات الله تعالى ـ محالٌ[٢] .

دليلُ أهل السُّنَّة والجماعة على قِدم كلام الله :

يدلِّلُ الإمامُ أحمد ـ رحمه الله ـ على قِدم كلام الله بما ورد في حديث : « أوَّل ما خَلَقَ الله القلمَ ، فقال : اكْتُبْ » ، فكَلام الله سَابقٌ على أوَّل خَلْقه [وهو القلم] ، فهو غير مخلوق . وعلى هذا المنوال يُبرهِن البُويطيُّ[٣] على قِدم القُرآن فيقُول : « خَلق الله الخَلق كلَّه بقوله : « كُن » ، فلو كان كلامه مخلوقًا لكان تعالى خلق الخَلْقَ بمخلُوقٍ ، وهذا لا يستقيم »[٤] . أمَّا سُفْيان بن عُيَيْنة

(١) ابن حجر : فتح الباري ١٣ : ٥٠٢.

(٢) أبو يعقوب يوسف صاحب الإمام الشافعيّ وقام مقامه بعد وفاته في الدرس والإفتاء ، حُمل في محنة خلق القرآن مقيّدًا إلى بغداد ، في أيّام الخليفة العبّاسي التاسع الواثق بن المعتصم [٢٢٧-٢٣٢هـ] ، وتوفّي رحمه الله تعالى في السجن سنة ٢٣١هـ.

(٣) ابن حجر : المصدر السابق ١٣ : ٤٥٢.

(٤) المصدر السابق ١٣ : ٤٤٨.

قبلهما فيُبرهن على قِدم كلام الله بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ لأنَّ المُراد بالأمر، قوله: «كُنْ»، وقد عُطف على الخَلق، والعطفُ يقتضي المُغايَرة، وكُن من كلامه، فهي قديمةٌ أمّا الخلق فمحْدَثٌ، فصحَّ الاستدلالُ[١] على أنَّ القُرآن كلام الله قديمٌ. ومنَ الأدلَّة الّتي ساقها الإمام أبو الحسن الأشْعَريُّ على أنَّ القرآن قديم: أنَّ الله تعالى أمرنا أن نستعيذ به، وهو غيرُ مخلوقٍ، وأمرنا أن نَسْتعيذ بكلمات الله التَّامَّات، وإذا لم نُؤمر بالاستعاذة بمخلُوقٍ من المخْلُوقات وأمرنا أن نَسْتعيذ بكلام الله ـ فقد وجَب أن يكون كلام الله غير مخلُوقٍ[٢].

ونختم بدليلين احتجَّ بهما أبو بكر البَيْهقيّ على قِدم القُرآن:

ـ الأوَّل منهما: أنَّ القُرآن كلام الله، وكلام الله صِفة من صِفَات ذاته، وليس شيء من صفات ذاته مخلُوقًا ولا حادثًا، ولو كان مخلُوقًا لكان مخلُوقًا بـ« كُنْ »، ويسْتحِيل أن يكُون قَول الله: « كُن » المخلُوق خالقًا لشيءٍ؛ لأنَّ « كُن » الأولى تحتاج إلى « كُن » أخرى تخلقها، فيتسلسل، وهذا فاسِد.

ـ الثاني: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: ١-٣]، فخصَّ القرآن بالتَّعْليم؛ لأنَّه كلامه وصفته [الذاتيّة]، وخصَّ الإنسان بالتخليق؛ لأنَّه خلقةُ ومصنوعُه، فلولا ذلك لقَال: خلق القرآن والإِنْسَان[٣].

---

(١) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ٥٤.

(٢) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤٦٢.

(٣) مفسّر ومتكلّم وفيلسوف واسع المعرفة بعلوم المعقول والمنقول، كان من أعلام الأشاعرة، ناظر المعتزلة وقطعهم، له التفسير الكبير الموسوم بـ«مفاتيح الغيب»، ولد بالريّ وتوفّي بهراة ٦٠٦هـ.

ويرجّحُ الإمام فَخر الدين الرّازيّ[١] ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجمَاعة بقوله : « إنَّ قول من قال : إنَّه تعالى متكلِّمٌ بكلامٍ قديم يقوم بذاته وبمشِيئته واختياره ـ هو أصحُّ الأقوَال نقلًا وعقلًا »[٢] . ونظرًا إلى أنَّ هذه المباحثَ حدثتْ مع ظهور أهل الأهواء ، فإنَّ جمهورَ السَّلف يدعو إلى ترك الخَوض فيها والتعمُّق في تناولها ، والاقتصارِ على القول بأن : « القُرآن كلام الله وأنَّه غير مخلوق ، ثمّ السُّكوت عمَّا وراء ذلك » .

المُعْتزِلَة وشُبهَتهم حول حُدوث القُرآن :

أمّا المُعْتَزِلَة فقد نَفَت كلام الله[٣] ، وقطعت بأنَّ الكَلام المُنتظم من الحروف والأصْوات حَادثٌ ، فقالوا بحدُوث القُرآن الكَريم . ولمَّا أيْقنُوا أنَّ الله تعالى لا يقُوم به حادثٌ ذهبُوا إلى أنَّ معنى كون الله متكلِّمًا أنَّه خَلق الكلام في جِسمٍ من الأجسام كالشَّجرة مثلًا ، وهذا الجسم هو الذي يتكلَّمُ أو يُخاطِبُ النَّبيَّ والرَّسول[٤] . كما احتجُّوا بأنَّ الكلام لا يُعقل إلا بأعضاءٍ ولسَانٍ ، والبَاري منزَّهٌ عن ذلك[٥] . وهي حُجَجٌ لا تقوى على مقاومة الأدلة الواضحَة والقويَّة الّتي سَاقها أهلُ السُّنَّة والجماعة لإثْبات قِدم كلام الله تعالى ودحضِ كلام النُّفاةِ .

الاسْتِواء على العَرْش :

من المسَائل الغيْبيَّة الّتي أثَارت نقاشًا واسعًا بين العُلماء : تفْسِير « الاستواء »

(١) فتح الباري ١٣ : ٤٦٣.

(٢) ابن حجر : فتح الباري ١٣ : ٤٦٢.

(٣) محيي الدين والجوهري : العقيدة والأخلاق ٧٧.

(٤) ابن حجر : فتح الباري ١٣ : ٤٦٢.

(٥) الرّاغب الأصْفهاني : مفردات ألفاظ القرآن ٤٣٩.

في قوله تعالى : ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه : ٥] ، فكان لأهل السُّنَّة والجمَاعة نهجُهم في فَهْم هذه الصِّفة ، وللمُعتزلة ومَن سَار على دَرْبهم نهجُهم ، فما هي هذه الآراء ؟ وما الوجه الّذي تطمئنُّ له نفس المؤمن والّذي يتساوَق مع روح عقيدة السَّلف الصَّالح المبرَّأة من الهوى ؟

ويحسنُ بنا قبل الخَوض في ذلك أن نَقِف على تعريف الاستواء والعَرش في اللُّغة .

يقول الراغب الأصفهانيّ المُتوفَّى ٥٠٢هـ في «مُفْردات أَلْفَاظ القرآن الكريم» : « استوى الشيءُ بمعنى : اعتدل في ذاته .. ومتى عُدِّيَ بـ : « على » اقتضى معنى الاستيلاء ، كقوله تعالى : ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ، وقيل : استوى كلُّ شيءٍ في النِّسْبة إليه ، فلا شيْء أقرب إليه من شيءٍ ، إذ كان تعالى ليس كالأجسام الحالَّة في مكان دون مكان[١] . وقال أبو العالية رفيع بن مِهْرَان الرياحيُّ البصريُّ التابعي الكبير المُتوفَّى ٩٣هـ : « استوى إلى السماء : ارتفع » . وقال مُجَاهد بن جَبر المُتوفَّى ١٠٣هـ : « اسْتَوى : علا على العرش »[٢] .

أمَّا العرش : فيقول الأصْفهانيّ : « في الأصل شيء مسقَّفٌ وجمعه عروشٌ .. وسُمِّيَ مجلس السُّلطان عرشًا اعتبارًا بعلوِّهِ .. وكُنِّيَ به عن العزِّ والسُّلطان . وعرش الله ممَّا لا يعلمه البشر على الحقيقة إلَّا بالاسم »[٣] .

ويبدو أنَّ السُّؤال عنِ المُراد باستواء الله تعالى على العَرش قديمٌ ، وقد

(١) ابن حجر : فتح الباري ١٣ : ٤١٦.

(٢) الرَّاغب الأصفهاني : المصدر السابق ١٣ : ٤١٦.

(٣) ابن حجر : المصدر السابق ١٣ : ٤١٧.

حدَّد السَّلف الصَّالح منهجَ التَّعاطي مع مثل هذه المسائل الغيبيَّة الَّتي ليس للرَّأي فيها مجالٌ ، فهذه أمُّ المؤمنين أمّ سَلَمَة هند بنت أبي أميَّة المخزوميَّة المُتوفَّاة ٥٩هـ ـ رضي الله عنها ـ تجيب عن هذا السؤال بالقول : « الاسْتِواءُ غير مجهُول ، والكيْف غير معْقُول ، والإقْرار به إيمان ، والجُحود به كفر »[١] .

وسُئل رَبيعة بن أبي عبد الرَّحْمن ـ ربيعة الرأي ـ المُتوفَّى ١٣٦هـ كيف استوى الله على العرش؟ فقال : « الاستواء غير مجهُول والكيف غير معقُول ، وعلى الله الرِّسَالة ، وعلى رسُوله البَلاغ ، وعلينا التَّسليم »[٢] . أمَّا الإمام مالكٌ فحين سُئل عن ذلك أجَاب بما أجَابت به السَّيدة أمُّ سَلَمة ـ رضي الله عنها ـ غير أنَّه قال : « والإقْرار به واجِبٌ ، والسُّؤال عنه بدعةٌ »[٣] ، وفي روايةٍ « قال للرجل السَّائل : الرحمنُ على العرش استوى كما وصف به نفسه ، ولا يُقال : كيف؟ وكيف عنه مرفوعٌ ، وما أراكَ إلا صَاحب بِدعةٍ ، أخرجُوه »[٤] .

والمذهب المعتمَد الَّذي عليه السَّلف الصَّالح : أنَّ ما أخبر الله به في كتابه وثبَت عن رسُوله مِنَ الاسْتِواء والنُّزول والنَّفس ، واليد والعَين لا يُتصرَّف فيها بتشبيهٍ ولا تعْطِيلٍ ؛ إذ لم يُنقل عنِ النَّبيِّ ولا عن أحدٍ من أصْحَابه ـ من طريقٍ صحيحٍ ـ تأويل شيءٍ من ذلك ولا المنع من ذكره . فدلَّ على أنَّهم اتَّفقوا على الإيمان بها على الوجه الَّذي أراده الله منها ، ووجب تنزيهُهُ عن مشابهة المخلوقات ؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ [الشورى: ١١] . فمن أوجب

(١) المصدر نفسه .

(٢) ابن حجر : فتح الباري ١٣:٤١٧-٤١٨.

(٣) المصدر نفسه ١٣: ٤١٧.

(٤) المصدر نفسه ١٣: ٤٠٢.

بعدهم خلاف ذلك فقد خالف سبيلهم[١]. والتزم أبو الحسن الأشْعَريُّ سبيلهم، فقال: معنى قوله تعالى: «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، أنَّه مستوٍ على عرشه، استواءً يليق به، بلا كيفٍ ولا استقرارٍ، وليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر؛ لأنَّه ـ عزَّ وجَلَّ ـ لم يزل مستوليًا على كلِّ شيءٍ»، ويذكر أنَّ حديث: «إذا بقي ثلثُ الليل الأخير ينزل الله تبارك وتعالى ..» ـ يدلُّ على أنَّه تعالى في السَّماء مستوٍ على عرشه استواءً منزَّهًا عنِ الحلول والاتحاد[٢]. كما أنَّ الحديث الّذي سأل فيه الرسول الجارية: أين الله؟ قالت: في السماء! .. يدلُّ على أنَّ الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ على عرشه فوق السماء، فوقيَّةً لا تزيده قربًا مِنَ العرش[٣].

موقف المُعْتَزِلَة: وذهبتِ المُعْتَزِلَة إلى أنَّ معنى الاستواء في قوله تعالى: «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، الاستيلاء بالقهر والغلبة، واحتجُّوا بقول الشاعر:

قد استوى بشرٌ على العِراقِ ... مِنْ غير سيفٍ ودمٍ مهراقِ

وينقض الإمام الأشْعَريّ ما ذهبُوا إليه؛ لأنَّه «يؤول إلى التَّعْطيل، والنَّفْي، وهم يريدون بذلك التنزيهَ ونفيَ التّشبيه، فنعوذ بالله من تنزيهٍ يوجبُ النفيَ والتعْطيل»[٤].

وعلى مِنوال الأشْعَريّ يصِم ابنُ بطَّالٍ إبطالَ قول المُعْتَزِلَة بالفَساد؛ لأنَّ الله جلَّت قُدرته «لم يزل قاهرًا غالبًا مُستوليًا .. ولازمُ تأويلهم أنَّه كان مُغَالَبًا فيه، فاستولى عليه بقهرِ مَنْ غالَبه، وهذا منتفٍ عنِ الله سبحانه»[٥].

(١) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ٥٥، ٥٧، ٥٨. وانظر مقالات الإسلاميين ١: ٣٤٥.
(٢) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ٥٩، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب ١٣١.
(٣) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ٥٨.
(٤) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤١٧.
(٥) المصدر نفسه ١٣: ٤١٧.

وكان أحمد بن أبي دُؤَاد المُتوفَّى ٢٤٠هـ رأس المُعْتَزِلَة في عصْرَيِ المأمُون والمعتصم ـ سعى بكلِّ قوّة لتأييد تأويلهم بإيجاد مُستندٍ لهم من لسان العَرب ـ فطلب من أبي عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابيّ اللُّغويِّ أن يجد له في اللُّغة معنى استوى «استولى»، فأجابه: «والله ما أصبتُ هذا؛ «لأنَّه لا يقال: استولى على الشَّيء إلا أنْ يكُون له مُضادٌّ»[١].

العُلـوُّ والنـزولُ:

ـ روى أبو هُرَيْرَة عن رسُول الله قال: «يتنزَّلُ ربُّنا ـ تبارَك وتعالى ـ كلَّ ليلةٍ إلى السَّماء الدُّنيَا، حين يبقى ثلثُ الليل الآخر فيقولُ: من يدعوني فأستجيبَ له ...» الحديثَ[٢].

قال الإمام أبو الحَسن الأشْعَريّ في باب ذكر ما أجمع عليه السَّلفُ من الأصُول: «الإجماعُ الثامن: أنَّه ـ عزَّ وجَلَّ ـ ينزلُ إلى السماء الدنيا كما رُوِيَ عنِ النبيّ، وليس نزولُهُ نقلةً؛ لأنَّه ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ»[٣].

وعلى مَنْهج أبي الحسن الأشْعَريّ، يمضي محمَّد بن يوسف الكَرْمَانيّ المُتوفَّى ٧٨٦هـ صَاحب شرح صَحِيح البُخَاري الموسُوم بـ«الكواكب الدَّرَاري»، فيثبتُ النزولَ وينفي أن يُراد به الحَركةَ من جِهَة العُلوِّ إلى السُّفل؛ لأنَّ ذلك محال على الله، «فليُتَأوَّلُ بنزول ملَكِ الرحمة أو نحوه، أو يُفوِّضُ مع اعتقاد التنزيه»[٤].

---

(١) صحيح البخاريّ ـ الدعوات ـ باب الدعاء نصف الليل، متن فتح الباري ١١:١٣٣ (٦٣٢١).

(٢) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر ١٢٨.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١١: ١٣٣.

(٤) صحيح البخاريّ ـ المغازي ـ باب مرجع النبيّ ﷺ من الأحزاب. متن فتح الباري ٧:٤٧٥ (٤١٢١).

فوقيّته جلّ وعَلا :

عن أبي سعيدٍ الخدريّ أنَّ النَّبيَّ قال [حين حَكم سعد بن مُعَاذ سيِّد الأَوْس في قُريظَة الّتي خَانت عهد النبيّ بأن تُقتل مُقَاتِلتهم، وتُسْبَى ذراريهم] : « قضيتَ بحُكْم الله »[١] وفي روايةٍ : « حكمتَ فيهم بحُكْم الله الّذي حَكَم به من فَوْق سَبْع سَمَاوات » . وفسَّر السُّهيليّ عبد الرحمن بن عبد الله المُتوفَّى ٥٨١هـ الفوقيَّة بقوله : « معناه أنَّ الحُكم نَزل من فوق » . ومثلُه قول زَيْنَب بنت جَحْش ـ رضي الله عنها ـ : « زوَّجني الله من نبيِّه من فَوْق سَبْع سَمَاوات » . أي نزل تزويجُها من فَوْق ، ولا يستحيل وصفُه تعالى بالفَوق على المعنى الّذي يليقُ بجلاله ، لا على المعنى الّذي يسبق إلى الوَهم منَ التّحديد الّذي يُفضِي إلى التَّشبيه[٢] .

مجيئه تنزَّه ذِكْره :

ـ قال تعالى : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر : ٢٢] . يذكر الإمام الأشعريُّ أنَّ سَلف الأمَّة أجمعوا على أنَّه ـ عزّ وجَلّ ـ يجيء يوم القِيَامة والمَلَك صفًّا صفًّا لعرض الأمم وحسابها .. وليس مجيئه حَركةً ولا زَوَالًا ، وإنَّما يكون المجيء حَركةً وزَوالًا إذا كان الجَائيّ جسمًا أو جوهرًا ، فإذا ثبت أنَّه ـ عزَّ وجَلَّ ـ ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ، لم يجب أن يكون مجيئه نقلةً أو حركةً »[٣] .

---

(١) ابن حجر : فتح الباري ٧: ٤٧٦.

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر ١٢٨.

(٣) صحيح البخاريّ ـ الأدب ـ باب ستر المؤمن على نفسه ـ متن فتح الباري ١٠:٥٠١ (٦٠٧٠).

دنوُّ العبد من ربِّه :

ـ روى الإمام البُخاريّ بسَنَدِه إلى صَفْوان بن مُحْرِزٍ «أنَّ رجُلًا سأل ابن عُمَر رضي الله عنهما : كيف سمعتَ رسُول الله يقول في النَّجوى؟ قال : يدنُو أحدكم من ربِّه حتّى يضع كنفه عليه، فيقول : عمِلت كذا وكذا...» . الحديثَ[١] . ودفعًا لما قد يُثيرُه دنوّ العبد من ربِّه من تساؤلاتٍ؛ بيَّن الحافظ ابنُ حجر أنَّه قرب كرامةٍ وعلوّ منزلةٍ[٢] جزاء عملِه الصَّالح في الدُّنيا .

معيَّته تعالى لخلقه :

ـ ذكر الإمام الأشْعَريّ أنَّ أهل العلم بالتأويل فسَّروا المعيَّةَ في قوله تعالى : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] بأنَّ علمه محيط بهم حيث كانوا[٣]

وجه الله، وعيناه، ويده، وساقه، وإصبعه، وحقوه.. جلَّ وعلا :

ـ ذهب الإمام الأشْعَريُّ إلى ما ذهب إليه أهل السُّنَّة والجماعة من أنَّ لله وجهًا، كما قال الله تعالى في كتابه : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وكما قال رسُوله ﷺ : «أعوذ بوجهك»[٤] ، إلا أنَّه وجه بلا كيفٍ[٥] . وهو بيَانٌ نجد صداه عند الكثير من المُحدِّثين، فابن بطَّال يقُول : ما جاء في الآية والحَديث دليلٌ على أنَّ لله وجهًا وهو من

---

(١) ابن حجر : فتح الباري ١٠: ٥٠٣.

(٢) الأشعري : المصدر السابق ١٣٢.

(٣) البخاري : صحيح البخاري ـ باب قول الله عزّ وجلّ : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص:٨٨] متن فتح الباري ١٣: ٤٠٠ (٧٤٠٦).

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١: ٢٩٠.

(٥) ابن حجر : فتح الباري ١٣: ٤٠٠ـ ٤٠١.

صفات ذاته وليس بجَارحةٍ ، ولا كالوجوه الّتي نشاهدها من المخلوقين . أمّا الكَرمَانيُّ فيقول : إنَّ المراد بالوجه الوارد فيهما : الذَّات أو الوجه الّذي لا كالوجوه ؛ لاستحالة حمله على العُضْو المعرُوف ، فيتعيَّن التَّأويل أو التَّفْويض ، ويقول البَيْهقيُّ : تكرَّر ذكرُ الوجه في القُرآن والسُّنَّة الصَّحيحة ، وهو في بعضها صفةُ ذاتٍ مثلما جاء في «صَحيح البُخَاري» عن أبي موسى الأشْعَريّ : « إلا رداء الكبرياء على وجهه » . وفي بعضها بمعنى «من أجل» ، كقوله : ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان : ٩] ، وفي بعضها بمعنى «الرِّضا» كقوله : ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الأنعام : ٥٢] ، أو قوله : ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل : ٢٠] . وليس المراد الجارحة جزمًا[١] .

العيـنُ واليَد :

قال الراغب في « مُفْردات القُرآن » : العين الجَارحة ، وفُلانٌ بعيْني أي : أحْفظُهُ وأراعِيه .. قال تعالى : ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور : ٤٨] . ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه : ٣٩] أي : بكَلاءتي وحِفْظي[٢] . واليَد : الجَارحة .. والقوّة ! ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ﴾ [ص : ١٧] ، أي : القوّة ، كما تعني في قوله تعالى : ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح : ١٠] . أي : نصرتُه ونعمتُه وقوَّتُه[٣] .

ويُثبت الإمام الأشْعَريُّ العيـنَ لله جلَّ وعَلا ، من قوله تعالى : ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود : ٣٧] ، وغيرها من الآيات الّتي وردت فيها عبَارة العَين ، إلا أنَّها عينٌ لا تُكيَّفُ ولا تُحدُّ[٤] . كما يُثبت له يدين لقوله تعالى :

---

(١) الأصفهاني : مفردات ألفاظ القرآن ٥٩٨ـ ٥٩٩.

(٢) المصدر نفسه ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١.

(٣) الأشعري : الإبانة في أصول الديانة ٦٠.

(٤) المصدر نفسه ٥١، ٦٣.

﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] إلا أنَّهما بلا كيفٍ، وليستا جارحتَين ولا قُدْرَتين ولا نِعْمَتَين، ولا يُوصَفَان إلَّا بكونهما يَدَين ليْسَتَا كالأيدي[١].

وعلى مِنْوَال الإمَام الأشْعَريّ يُثْبِت ابن المنيّر[٢] العينَ لله مِن حديثِ الدَّجّال: «إنّ الله ليس بأعور»[٣] من جهة أنَّ العَور عُرْفًا عدم العينِ، وضدُّ العور ثبوت العين، فلمّا نزعت هذه النَّقيصة لزِم ثبوتُ الكمالِ بضدِّها وهو وجودُ العَيْن، وهو على سبيل التَّمثيلِ والتَّقْريب للفَهْم لا على معنى إثبات الجارحة[٤]. وقبل ابنِ المنيّر أثْبَت ابن بطَّال اليدين لله، وذكر أنَّهما صفتان من صفات ذاته، وليستا بجارحتين، خلافًا للمشبّهة من المثبتة والجهميَّة من المعطلَّة[٥].

المُعْتَزِلَة تُنْكر العينَ واليدَ لله تعالى:

يقول الإمام الأشْعَرِيُّ: «أجمعت المُعْتَزِلَةُ بأسْرِها على إنكار العينِ، وافترقُوا في ذلك على مقالتين:

١ ـ فمنهم من أنكر أن يُقال: لله يدان، وأنه ذو عينٍ، وأنَّ له عينين.

٢ ـ ومنهم من زعم أنَّ لله يَدًا وأنَّ له يدين، إلَّا أنَّه ذهب إلى أنَّ معنى اليد النعمة، ومنهم من فسّر الأيدي في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧] بالقوَّة[٦]، ومعنى العين العِلْم، وأنّه تعالى عالمٌ.

---

(١) عبد الكريم بن عبد النور بن مُنيّر الحلبي المُتَوفَّى ٧٣٠هـ له: «البدر المنير الساري في الكلام على البخاري».

(٢) صحيح البخاري ـ التوحيد ـ باب قول الله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]. متن فتح الباري ١٣: ٤٠١ (٧٤٠٧).

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤٠١.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤٠٥.

(٥) الأشعري: الإبانة ٦٢.

(٦) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ١: ٢٧١.

فتأوّل قول الله عزَّ وجَلَّ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٢٠] بـ: عِلْمي[١]».

ويُثْبِت الإمام الأشْعَريّ فسادَ تأويل أهْل الأهْواء الأيدي بالنعمة، أو القُدرة، أو القوّة؛ «لأنَّ الأيْدِي ليست جمعًا لليد، فجمع «يد» الّتي بمعنى «النِّعمة»: «أيَاد». كما لا يجُوز في لسَان العرب ـ ولا في عادة أهل الخطاب ـ أن يقول القائلُ: عملتُ كذا بيدي، ويعني النِّعمة، كما لا يجوز عندهم أن يقُول قائلهم: فعلتُ بيديَّ، وهو يعني النعمتين»[٢]. بل ويُنكر على من حمل قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] على المجَاز؛ لأنَّ حُكْم كلام الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ ينبغي أن يُجْرَى على ظاهره وحقيقتِه، ولا يخرج إلى المجاز إلَّا بحجّةٍ، ولا يجوز أن يُعدل بما ظاهره العمومُ عن العمُوم بغير حجّةٍ... بلِ الواجِب أن يكون قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] إثباتَ يَدَيْنِ لله تعالى حقيقةً وليْستا نعمتين[٣].

ويؤيِّد ابنُ بطَّالٍ ما ذهب إليه الأشْعَريّ فيقُول: «لا يجوز أن يُراد بعبَارة اليدين الواردة في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ـ نعمتان؛ لاستحالةِ خلق المخْلُوق الّذي هو «آدَم» بمخلُوق الّذي هو «النِّعمتَان»؛ لأنَّ النِّعم مخلوقةٌ، ولا يلزم من كَوْن اليدين صِفَتي ذات، أن تكونا جارحتين. كما أنَّ ابن التِّين ينصرُ مذهب الإمام الأشْعَريّ، ويستشهد على بُطلان ما ذهب إليه المُعْتزِلَة بقوله: وبيده الأخرى الميزان»، وهو يدفع تأويل اليد هنا بالقدرة[٤].

(١) الأشعري: الإبانة ٦١، ٦٥.

(٢) الأشعري: الإبانة ٦٣. ٦٥.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤٠٥. وعبارة «في يده الميزان» واردةٌ في حديث أبي هريرة مرفوعًا: «عرشه على الماء وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع». رواه البخاري ـ التوحيد ـ باب قول الله تعالى لما خلقتُ بيديّ، متن فتح الباري ١٣: ٤٠٤ (٧٤١١).

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ١: ٣٤٦.

رُؤية الله في الآخرة :

يُثبتُ الإمامُ الأشْعَريُّ أنَّ المؤمنين يرون ربّهم يوم القيامة بالأبصار[١]، بأعين الوجوه : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة : ٢٢-٢٣][٢]. ولا يراه الكافرون لأنهم عن ربّهم محجُوبُونَ : ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين : ١٥]. وإذ يُثبت النَّظرَ فإنَّه يُبعِدُ توهُّمَ الشُّبه : « فإذا رأيناه تعالى فلا يجبُ أن يكون شبيهًا لشيءٍ ممَّا نراه ، كما لا يجبُ ـ إذا علمناه ـ أنَّه يُشبه شيئًا نعلمُهُ »[٣] . وبالإضافة للدَّليل القُرآنيّ والحَديثيّ في إثبات الرُّؤية فإنَّ الدَّلالةَ اللُّغويَّة للفظ « نظر » تُثبتُ ذلك ، إذ لا يجوز أن يكون الله ـ عزَّ وجَلَّ ـ عنى بـ « نظر » :

أ ـ التَّفكُّر والاعتبار ؛ لأنَّ الآخرةَ ليْسَت بدار اعتبارٍ .

ب ـ ولا الانْتِظَار ؛ لأنَّ النظر إذا ذُكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللَّتين في الوجه . ثمَّ إنَّ الانْتِظارَ لا يكون في الجنَّة ؛ لأنَّ الانْتِظارَ تنغيصٌ وتكديرٌ .. فضلًا عن كون «نظر» بمعنى «انتظر» لا تتعدَّى بـ « إلى » في العربيَّة .. فلمَّا قال الله : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ، فهو نظر رؤيةٍ[٤] . ويؤيِّدُ البيهقيُّ ما ذهب إليه إمامُ أهل السُّنَّة والجماعة ، ويورد من الأدلَّة ما يكادُ يتطابقُ مع ما ساقه الأشْعَريُّ لإثبات الرؤية[٥] . كما أنَّ ابن التِّين ينهج نهْجَ الأشْعَريّ في سَوْق

---

(١) وثبتت رؤية المؤمنين الله يوم القيامة في الحديث الصحيح الذي بلغ حدّ التواتر [انظر البخاريّ ـ التوحيد ـ باب قول الله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ ـ متن فتح الباري ١٣ :٤٢٩ـ٤٣٠ (٧٤٣٤) (٧٤٣٥)].

(٢) الأشعري : رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب ١٣٥.

(٣) الأشعري : الإبانة في أصول الديانة ٣٠.

(٤) فتح الباري ١٣: ٤٣٥.

(٥) المصدر نفسه.

أدلّة إثبات رؤية الله بالبصر في الآخرة، فيقُول:

أ ـ إنَّ الرُّؤية بمعنى العلم تتعدَّى لمفعُولين، تقول: رأيتُ زيدًا فقِيهًا. أي: علمته فقيهًا.

ب ـ ويزيده تحقيقًا قوله في الخبر: «إنّكم سترون ربّكم عيانًا ..»؛ لأنَّ اقتران الرُّؤية للعِيانِ لا يحتملُ أن يكون بمعنى العِلْم[١] وتأكيدًا على أنَّ الرؤية تتمُّ في الآخرة يقول ابن حجر: «وقيّد الله الرؤيةَ بالقيامة في الآيتين، إشارة إلى أنّها تحصلُ للمؤمنين في الآخرة دُون الدُّنيا»[٢].

وكلّ هذه الأدلَّة القويَّة ساقها علماءُ الأمّةِ دحضًا لما ذهب إليه الخوارجُ وبعضُ المُرجئة ـ وأجمع عليه المُعْتَزِلَة ـ من أنَّ الله لا يُرى بالأبصار[٣]، متمسّكين:

١ ـ بأنَّ من شرط المرئيّ أن يكون في جهةٍ، والله منزّهٌ عنِ الجهة، واتّفقُوا على أنّه يرى عباده، فهو راءٍ لا من جهةٍ[٤].

٢ ـ وبقوله تعالى: «لا تدركه الأبصارُ»، وقوله: «لن تراني»، حيث استخدم «لن» لتأكيد النفي وتأبيده[٥].

٣ ـ وبما أخرجه عبد بن حميد بسند صحيح عن مجاهدٍ: «ناظرة: تنتظر الثَّواب». وقد ضعّفه ابن عبد البرّ بالشُّذوذ[٦].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ١: ٢٣٨.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١٣: ٤٣٥.

(٤) المصدر نفسه ٨: ١٣٥.

(٥) المصدر نفسه ١٣: ٤٣٤.

(٦) المصدر نفسه ٨:١٥٣ عند شرحه الحديث (٤٦٣٨).

وقد أجاب أهل السُّنَّة بأنَّ النَّفي خُصَّ بحالة الدنيا الّتي وقع فيها الخطابُ ، وجاز في الآخرة ؛ لأنَّ أبصار المؤمنين فيها باقية ، فلا استحالة أن يُرى البَاقي بالباقي ، بخلاف حالة الدُّنيا فإنّ أبصارهم فيها فانيةٌ فلا يُرى الباقي بالفاني ، وتواترتِ الأخبار النَّبويَّةُ بوقوع هذه الرؤية للمؤمنين في الآخرة ، وبإكرامهم بها في الجنّة ، ولا استحالة فيها ، فوجب الإيمانُ بها[1] .

الشَّفاعةُ يوم القِيامة لأهل الكبَائر من أمَّة الإسلام :

يذهبُ الإمامُ الأشْعَريُّ إلى أنَّ ما عليه أهلُ الحديث والسُّنَّة الإقرار« بشفاعة رسول الله لأهل الكبائر من أمَّته من أهل القبلة الموحّدين »[2] ، وهي عقيدةٌ تنكرها المُعْتَزِلَة والخوارجُ ، متمسّكين بقوله تعالى : ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر : ٤٨] . وقد بيّن ابنُ بطّال أنَّ الذين لا تنفعهم الشُّفاعة إنَّما هم الكُفَّار ، بينما المؤمنون بالإسلام قد تواترتِ الأحاديث الّتي تثبت لهم الشَّفاعة[3] .

والإمام الأشْعَريّ ـ رحمه الله ـ لم يترك قضيَّةً من قضايا العقيدة التي أدْلى فيها أهلُ الأهواء بآرائهم ، وقالوا فيها قولًا لا يتساوَق مع ما عليه أهلُ الحقّ من أهل السُّنَّة والجماعةِ ، إلا وتناولها بالدَّرس والتَّمحيص وقال فيها القول الحقّ ، وردّ باطل المُبطلين مثل : مسألة الإيمان وهل هو خصلةٌ واحدةٌ

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ : ٣٤٧. رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب ١٦٤.

(٢) انظر مثلًا بعضًا من الأحاديث المسندة المرفوعة التي رواها البخاريّ في صحيحه ـ متن فتح الباري ١ :٥١٩ (٣٣٥)، ١ :٦٣٤(٤٣٨) ـ ٢ :١١٢ (٦١٤) ـ ٦ :٤٥٥ (٣٣٦١) ـ ٨ :٢٥١ (٤٧١٨).

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ : ٣٤٧.

أم هو قولٌ وعملٌ يزيد وينقص[١]؟ عذاب القبر وسؤال الملكين[٢]. حوض محمَّد. المشيئة والإرادة[٣]. أفعال العباد هل هي مخلوقة لله تعالى حقيقة؟[٤] الجنَّة والنار هل تفنيان أم ليس لهما آخر؟[٥] من مات مؤمنًا موحِّدًا هل يدخلُ الجنَّة؟ والعاصي هل يُخلَّدُ في النَّار؟[٦]

كما أكَّد على عدالة الصَّحابة جميعًا[٧] فكلُّهم أئمَّةٌ مأمُونون، وأوجب ذكرهم بخير ما يذكر به العُدول الصَّالحون.

وبعد:

فقد كان لجهود الإمامِ الأشْعَريِّ البارِعة والمسدَّدة في الدفاع عن عقيدةِ الإسلام ـ الأثرُ البعيد لدى علماء الأمَّة في عصورهم المُتعاقبة لاسيّما عند المحدِّثين، كان نهجه الوسطيُّ المعتدلُ القويم في معالجة قضايا العقيدة المتعدِّدة وردِّ فساد المفسدين وباطل المبطلين من أصحاب الأهواء وخصوم الدين يشُدُّ إليه الدارسين والباحثين عنِ الحقِّ، فقد كان نهجًا قائمًا على العلم الغزير والفطنة والذَّكاء المشحون بصدق الإيمان وإخلاص النيَّة، فأضحى قدوة المحدّثين وأصبحت طريقته طريقتهم في تجلية عقيدة الأمَّة

(١) الأشعري: الإبانة ١٠٢، ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه ١: ٣٤٥؛ وانظر: فتح الباري ١٣: ٤٥٤، ٤٥٨.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١٠: ٤٠٨.

(٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٢٤٤.

(٥) صحيح مسلم بشرح النوويّ ١: ٢٥٧، ٢٥٨. ـ البخاري: الإيمان ـ باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ـ متن فتح الباري ١: ٩١(٢٢).

(٦) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب ١٧٢؛ الإبانة ١٠٦؛ صحيح مسلم بشرح النوويّ ١: ٢٤٤، ٨: ١٦٨، ١٦٩، ١٩٢، ١٩٣.

(٧) عبد العزيز الشبل: التنبيه على المخالفات العقديّة في فتح الباري ١٤٧.

والذَّود عن حياضها ضدَّ أمْشَاج الفكر المُتَهَافِت والفَلْسَفَات المُنحرفة، مُستندين إلى ما استند إليه إمامُهم: كتاب الله وسنّة رسوله، مع إلمامٍ كبيرٍ بلسان العرب وإحاطةٍ بأسرار بيانه.

وقد تبنَّتِ الأمَّةُ هذا السبيل، واطمأنَّت إليه فسلكته؛ لأنَّه ـ رحمه الله ـ لم يبتدع مذهبًا جديدًا ولا سنَّ لنفسه طريقًا خاصًّا، وإنَّما أشهد الدُّنيا ـ وصدق في شهادته ـ أنَّه على مذهب السَّلف الصَّالح من الصَّحابة النُّجباء الأخيار والتابعين لهم بإحسانٍ وعلى طريق أئمَّة الهدى، وعلى رأسهم إمام الأمَّة أحمد بن حَنْبَل الَّذي صمد في المحنة وأنقذ الإسلام من نزوات الأهواء ومخاطر البدع، كما أنقذه قبل ذلك أبو بكر الصديق من مخاطر الرِّدَّة وآثار الجاهليَّة المندحرة.

ويزعم بعض خصوم الأشْعَرِيَّة أنَّ أتْبَاع الإمام خالفُوا إمامهم الأشْعَرِيَّ في كثيرٍ من المسائل العقديَّة، ولعلَّ ذلك يرجع إلى أنَّ بعضهم أشار إلى بعض التأويلات الَّتي يُسوِّغها العقل، ولا يدفعها الشَّرع ولا تجافيها العربيَّةُ ولا تفسد جوهر الاعتقاد، مثلما فعل ذلك مفخرةُ المحدِّثين ابن حجر العسقلاني في موسوعته الخالدة «فتح الباري»، ذلك أنَّ هؤلاء المنتقدين يُريدون من الجميع الالتزام بالعبارة الشَّهيرة الَّتي يعالجون بها كلَّ المسائل الغيبيَّة؛ لاسيّما الأسماء والصفات «نُثبتُ لله ما أثبته الله لنفسه، وما أثبته له رسُوله، من غير تعطيلٍ ولا تحريفٍ، ولا تمثيلٍ ولا تكييفٍ. وكذلك ننفي ما نفاه الله عن نفسه وما نفاه عنه رسوله، من غير زيادة ولا نُقصان»[1]. وأيُّ

---

(١) التَّوازن الفكري: يعني المقارنة والموازنة بين عددٍ من المُتقابلاتِ في المسائِل الفِكريَّة والاعتقاديَّة، واتِّخاذ الموقف العدل ـ أو الوسط ـ بينها، وهو الموقف الذي يراه صاحبه حقًّا وعدلًا بالنِّسبةِ للأطراف المُتقابِلَة.

خروج عن هذا النصّ يُعدُّونه مخالفةً تستحقُّ التنبيه. وهي تنبيهاتٌ لا تَغْمط حقَّ الأَشْعَريِّ ولا تغُضُّ من إمامته ولا تقلّلُ من قيمة الجُهُود المبَاركة الّتي بذلها المحدِّثون من أتْبَاع نَهْجِهِ رفعًا لشارة الدين، وخَفْضًا لشوكة المُنَاوئين والمُحرِّفين.

فِقه السِّياسة الشَّرعيَّة عند الإمام الأشعري

عبد المجيد النجّار

ما أن تحقَّقَ للإسلامِ الظُّهورُ، وانبَسَطَت رَايتُه على رُقْعَةٍ واسِعَةٍ مِنَ العَالَمِ ـ ابْتِدَاءً مِنَ النِّصف الثَّاني مِنَ القَرن الأوَّل ـ فإنَّ التَّحديَاتِ الخَطِيرةَ ظَلَّتَ تَتَناوشُه باسْتمرارٍ مِنْ دَاخِلِه ومِنْ خَارِجِه، وبوسَائِلَ ومَنَاهِجَ مُتَعَدِّدَةٍ ومُخْتَلِفةٍ ومُتَجَدِّدَةٍ، لكنَّه كانَ يجدُ مِنْ قُوَّته الذَّاتيَّة ـ دَوْمًا ـ مَا يُواجِهُ به تِلْكَ التَّحدِّيَاتِ، ويُجَابِهُ تِلْكَ الأخْطَار، مُطوِّرًا مِنَ الأسَالِيب مَا يُنَاسِبُ تَطَوُّرَات المَخَاطِر، ومجدِّدًا مِن أَمْرِ نَفْسِهِ مَا يَضْمَنُ له البَقَاء، بَل مَا يَضْمَنُ له القُوَّةَ والانْتِشَارَ والعَطَاءَ.

ولعلَّ مِن أكْبَر التَّحدِّيَات التي واجَهَتِ الإسْلام والمُسْلمين مُنْذ أوَّلِ عَهْدِ اسْتِقْرَارِهِ أمرَيْنِ خطيرَيْنِ؛ يَتَعَلَّقُ أحدُهُمَا بالحَيَاةِ السِّيَاسية، ويتعَلَّقُ الثَّاني بالحَيَاةِ المَنْهَجِيَّة الفِكْرِيَّة، المُتَعَلِّقَة بالدِّفَاع عنِ العَقِيدَة وإثْبَاتها للعَالمين.

أمَّا التَّحدِّي في المَجَال السِّيَاسي فَقَد ظَهَرَ مُبَكِّرًا في الفِتْنَة التي قَسَّمَتِ المُسْلمين في عَهْد الصَّحَابَة، ومَضَت فيهم بعد ذلك على مَرِّ الأيَّام، مُتمثِّلَةً في الثَّوْرَات المُتَتَالِيَة التي لم يخلُ منها زَمنٌ، وكأنَّ تِلْكَ الثَّورَاتِ هي التي كانت تُشَكِّلُ التَّاريخَ السِّيَاسي للمُسْلِمين بانْقِلابِ دَوْلَةٍ على أخْرَى، أو بخُروجِ فِئَةٍ على مَا هُو قَائمٌ مِنَ الدُّولِ. وفي خِضَمِّ ذلك كانت تلك الفِتَنُ تَعْمَلُ عَمَلَهَا المأسَاوِيَّ في الوَاقِع الاجْتِمَاعِيِّ والنَّفْسِيِّ والفِكْرِيِّ، بل والعَقَديِّ أيضًا، حتَّى إنَّه لا يُمْكِن ـ بحَالٍ ـ الفَصْلُ بين التَّارِيخ الفِكْرِيِّ العَقديِّ للمُسْلِمين، وبين الفِتَن السِّيَاسية التي كانت تَحْدُث في وَاقِعِهِم. ومَا آل إليه أمرُ الفِرَق مِن حيثُ مُعْتَقَدَاتُهَا شَاهِدٌ بَيِّنٌ على ذلك.

وأمّا التّحدّي في المَجال الفِكْريّ العَقَديّ فَهُو يَتَمَثَّلُ في ذلك الهُجُوم الخَارِجيّ على العَقِيدَةِ الإسْلاميّة، مُسلَّحًا بأحْزَابٍ مِنَ الدِّيَانَاتِ والمَذَاهِب والفَلْسَفَاتِ اجْتَمَعَت كلُّها على أَنْ تُحرِّفَ مِن هذه العَقِيدَة وتجرَّهَا إلى مَوَاقِعِهَا هي؛ لاحْتِوائِهَا وإلْبَاسِهَا لَبُوسَها في سَبيل إضْعَافِهَا، ورُبَّما القَضَاء عليها.

ولئِن تَصدَّى إلى ذلك الهُجُوم فِئةٌ مِنَ المُسْلمينَ بقَدْرٍ كبيرٍ مِنَ الكَفَاءَةِ المَشنُودَة بالقُوَّة الذَّاتيّة للمُعْتَقَدَات الإسْلامِيَّة في ذَاتِهَا - فإنَّ هذا الوَضْعَ أفْضَى إلى تحدٍّ جَديدٍ ذِي صِفَةٍ دَاخِليّة، وهو المُتمثِّلُ في ظُهُور اسْتِقْطَاب في عَرْضِ الدِّين ومُعْتَقَدَاتِهِ بين قُطْبَيْن يَرومُ أحدُهُمَا الحِفَاظَ على تِلْكَ المُعْتَقَدَاتِ صَافيةً مِن يَنَابِيع الوَحي، دُونَ أَنْ يَشُوبَها مَا عَسى أَنْ يكدِّرَهَا مِنِ اسْتِدْلالٍ للعَقْلِ الذي قد يَشطُّ به جُمُوحُه إلى مَا يُغيِّر فيها، وهو المَنْحَى الذي الْتَزَمَهُ أهلُ الفِقْه والحَدِيث مِنَ المُسْلمينَ، ويَسْعَى الآخَرُ إلى أنْ يَنْتَصِرَ للعَقِيدَة الإسْلامِيَّة في مُوَاجَهة التَّحَدِّي الخَارِجي الجَارِف بنَفْس سِلاحِه وهو الاسْتِدْلال العَقْليّ الذي لا يَسْلَم مِن بعضِ التأثُّرِ بسِلاحِ الأعْدَاء المُهَاجِمين، وهو ما كان يَتَصَدَّرُه المُعْتَزِلَةُ. وكان بَيْنَ القُطْبين مِنَ الخُصُومَاتِ ما يُشَوِّشُ على مُعْتَقَدَات المُسْلمين كما كانت في الطَّور الأوَّل مِن حَيَاة المُسْلِمينَ.

وكان لا بُدَّ لهذَيْن التَّحديَيْنِ مِن مُواجهةٍ تعودُ بالمَيْل الذي يُحْدِثَانِهِ في الحَيَاة السِّيَاسية والفِكْريَّة إلى العَدْل، وتُجَنِّب المُسْلمين الآثَار السَّلبيَّة التي تَنْتُج عنهما وتَمْتَدُّ إلى مَفَاصِلِ الحَيَاة كُلِّها. فلمَّا كان القَرْن الثَّالِث للهِجْرَة، وكانتِ الحَيَاة السِّيَاسية قد فَشَت فيها ثَقَافَةُ الخُرُوج في المَجال السِّيَاسي مَهْمَا كانت عليه الدَّوْلَة مِن قُوَّة، كما كانتِ الحَيَاة العَقَديَّة تَتعرَّض لعَجْز أَهْل الأثَر عَن نُصْرَتِهَا بمَنْهَجِهِم الكَاشِح عنِ الاسْتِدْلال العَقْليّ، كما تَتَعَرَّض لجُمُوحٍ مِن أَهْل العَقْل في نُصْرَتِهِم العَقْليّة بما يُرى أنَّ فيه بعضًا مِنَ التَّأثُّر

السَّلْبي بأَسْلِحَة الهَاجِمينَ ؛ بَدَأَ يَتَشَكَّلُ في رَحِمِ الضَّمِير الإسْلاميِّ توجُّهٌ نحوَ مُوَاجَهةٍ للتَّحدي الفِكْريِّ والسِّيَاسي معًا ، وذلك ببُرُوزِ قُطْبٍ جَديدٍ في الثَّقَافَة السِّيَاسية وفي المَنْهَجِيَّة العَقديَّة ، مِن شَأنِهِ أَنْ يَعُودَ بالمَسِيرَة الإسْلامِيَّة إلى السَّوَاء بَعْدَمَا تَعَاوَرَتْهَا التَّطَرُّفَاتُ ذَات اليَمينِ وذَات الشِّمَال . وكان الإمَامُ الأَشْعَرِيُّ يُمثِّلُ الرَّائِدَ في هذا التيَّارِ الإصْلاحيِّ الجديد .

١ ـ المُؤَثِّرَاتُ في الفِقْهِ السِّيَاسي الأَشْعَرِيِّ :

لَقَد تَوفَّرت للإمَام الأَشْعَرِيّ فُرصةٌ ذاتيَّة مَكَّنَتْهُ مِنْ أَنْ يكُونَ الرَّائِدَ في هذا التيَّارِ الإصْلاحي : فكرًا سياسيًّا ، ومنهجًا عَقديًّا ؛ ذلك أَنَّه انتسب إلى التيَّار الاعْتِزَاليِّ مدةً طويلةً ، فخبر مَنْهَجَ هذا التيَّار ، ووقَفَ على ما فيه مِن قوَّةٍ وما فيه مِن ضَعْفٍ ، ولكنَّ انْتمَاءَه إلى هذا التيَّار لم يكُن يُضْعِفُ عنْده تمكُّنَه العِلْميَّ مِنَ العُلُوم الشَّرعيَّة التي كانت مَشْربَ أصْحابِ التيَّار الأثريِّ ، فكان إذًا مُتوفِّرًا على إمْكَانيَّة أَنْ يَقِفَ مِنَ التيَّارين مَوقِفَ الخَبير بهما ، العَارِفِ بما فيهما مِن مَكَامِنِ القُوَّة ومَكَامِنِ الضَّعْف . فلمَّا اسْتَوى نُضْجُه الفِكْريُّ بعد رِحْلَةٍ طَويلَة مع الاعْتِزَال ، شَقَّ لنفسِه نهجًا جديدًا في المَنْهَج الفِكْريِّ ، هو ذلك المنهجُ الذي يجمعُ بين الدَّليلِ الشَّرعيِّ ـ مَأْخُوذًا مِنَ القُرآن والسُّنَّة ـ والدَّليلِ العَقْليِّ المُسْتَنِدِ إلى قُوَّةِ المَنْطقِ وقَواعِد الحِجَاجِ ، وبذلك المَنْهَجِ أصْبَحَ يَصْدرُ في مَذْهَبِه الإصْلاحيِّ في كلِّ مجَالاتِ المَعْرِفَة : عقيدةً ، وسياسةً ، وفكرًا شَرعيًّا .

لم يكُنِ الإمَامُ الأَشْعَرِيّ ـ فيما اشْتُهر عنه مِن منزعٍ عِلْميٍّ عَقديٍّ ـ بمَعْزِلٍ عَنِ الحيَاة السِّيَاسيَّة ، ومَا تعجُّ به مِن أحْدَاث ، ومَا تَزْخَرُ به مِن فِتَنٍ ، بل إنَّه كان يَعيشُ صُلْبَ تِلْكَ الأَحْدَاثِ وَاقِعًا ، كما كان يَعيشُهَا فِكْرًا وثَقَافَةً . ونُشيرُ في هذا الصَّدَدِ إلى أنَّ الفِقْهَ السِّيَاسيَّ في العُلُوم الإسْلاميَّة إذا

كان فقهًا تطبيقيًا مِثْل سَائِر أبْوَاب الفِقْه إلا أنّه في المُدَوَّنَة العِلْميَّة الإسْلامِيَّة كان يُلْحَقُ دومًا أو غالبًا بعِلْم العَقِيدَة فيما يُعْرَفُ ببَابِ الإمَامة، خَاصَّةً وأنَّ أحدَ الأطْراف الأسَاسيَّة مِنَ الفِرَق الإسْلامِيَّة ـ وهي فِرقَة الشِّيعَة ـ كان يَعُدُّ هذه المَسْأَلَة مِن مَسَائل العَقِيدَة الأسَاسيَّة. فكان إذًا الإصْلاحُ المَنْهَجيُّ العَقديُّ الذي انْطَلَق مِنه الإمَام الأشْعَرِيُّ يَسْتَهْدِفُ بصِفَةٍ مُبَاشِرةٍ التَّأسِيسَ للفِقْهِ السِّيَاسيِّ، على أساسِ ذلك المَنْهَج المَبْنيّ على تَوَافُق العَقْل والنَّقْل. فَتَضَافَر إذًا عَامِلانِ أسَاسِيَّانِ في التَّوجِيه المَنْهَجيِّ لهذا الفِقه، وفي بِنَاء الأحْكَام الأسَاسيَّة فيه على صِفَةٍ مِنَ الوَسَطيَّة التي تردُّ الأطْرَافَ إلى العَدْل، فكَانَت تِلْك هي الخَاصيَّة الأسَاسيَّة لهذا الفِقْهِ.

أ ـ فِتْنَةُ الخُـرُوج:

يتمثَّلُ هذا العَامِلُ المُؤَثِّر في أحْدَاث الفِتْنَة التي كان يَزْخَرُ بها الوَاقِع السِّيَاسي للمُسْلمين مُتَمَثِّلَةً في مَشَاهِدِ الخُرُوج على الحَاكِم القَائِم، وهو الأمْر الذي كانت تَقُوم به الفِرقُ الكثيرةُ من مُنْطَلَق القِيَام بالوَاجِب الدِّينيِّ، كما تَرَاهُ بَسْطًا للعَدْل ومُقَاوَمةً للجَوْرِ، أو كانت تَقُوم به بعضُ الجَمَاعَات لأسْبَاب عِرقيَّة أو شُعُوبيَّة أو انْتِقَاميَّة أو غير ذلك، سواء تَذَرَّعَت بِذَرَائِعَ دِينيَّةٍ أو كانت دَوَافِعُهَا مُرْسَلَةً دونَ تِبْيَانِ أسْبَاب. وفي كُلِّ الأحْوَال كانت هذه الوَقَائِعُ تُسبِّبُ إرْبَاكًا كبيرًا في المَسِيرَة العُمْرَانيَّة للمُسْلِمين، نَاهِيكَ عمَّا تُسبّبُه مِن اضْطِرَابَاتٍ أمْنيَّة ومِن مَفَاسِدَ اجْتِمَاعيَّة، ومِن مَآسٍ إنْسَانيَّةٍ تكُون أحْيَانًا واسِعَةَ النِّطَاق في الأُمَّة.

لقَد كان هذا الخُرُوج وما يُسَبِّبُه من فِتَنٍ يُمثِّل هَاجِسًا للكثيرِ مِنَ المُشْتَغِلينَ بالفِقْه السِّيَاسي، فَأَرَادُوا أنْ يجدُوا له عِلاجًا في فِقْه الأحْكَام السِّيَاسيَّة؛ لتَكُونَ تِلْك الأحْكَامُ منَ القوَّة الرَّادِعَة ما يُلْجِمُ شَهْوةَ الخُرُوج ـ إنْ

كانت شَهوةً ـ بل ما يُكفْكِف النُّزُوعَ الدِّينيَّ للخُروج بُغيَةَ إقَامةِ العَدْل إذا كان صَادرًا عن هذا النُّزوع المَشْرُوع؛ وذلك باعْتِبَار مَا تُسبِّبه الفِتَنُ منَ المَفَاسِد التي قد تَرْبُو أحْيانًا عنِ المَفَاسِد التي يُسبِّبُها غِيَابُ العَدْل نَفْسه، فَدَخَل العَامِل العِلْمي المَنْهَجيُّ في مُعَالجَةِ القَضيَّة.

ولا شكَّ أنَّ الإمَامَ الأشْعَرِيَّ كان من بَيْن هَؤلاء المَهْمُومِينَ بقَضيَّة فِتْنَة الخُرُوج ومَا تُسَبِّبُه منَ المَفَاسِد، وكان مِن بين مَنْ يَبْحَثُ لها عن مَخارِجَ منَ الأحْكَام الفِقْهيَّة المَبْنيَّة على أُصُولٍ وقَوَاعِدَ تَؤول بها إلى أنْ يخفَّ وقعُها على المُسْلمين ويَنْتَهي ضَررُها بما تُلْحِقُهُ مِن اضْطِرَاب على مَسيرَة الحَيَاة. ويُمْكِن أنْ يُستَشَفَّ هذا الأمرُ ممَّا كان يُورِدُه مِن أخْبَارٍ مُستَفيضَةٍ عنِ الخُرُوج والخَارِجِينَ وما يُسَبِّبُه ذلك من خَرَاب فيما يُوحِي باسْتِشْعَارِه لفَدَاحَة هذا المَسْلَك السِّيَاسيِّ واسْتِهَانَة النَّاس به، بالرَّغمِ من شديدِ ضَرَرِهِ وتَفَاهَة أسْبَابِه في الكثيرِ من الأحْيَانِ[1].

لقد كان هذا الوَضْعُ المُتَمَثِّلُ في النُّزُوع إلى الخُرُوج على السُّلْطَان الحَاكِم ـ بحقٍّ وبغيرِ حقٍّ، وبتَأويلٍ وبغيرِ تَأويلٍ، وما يَتَرتَّبُ عليه مِنَ المَفَاسِدِ ـ أحدَ المُوجِّهَات الأساسيَّة للإمَام الأشْعَرِيِّ فيما نُقَدِّر في بنائِهِ الفِقْهي السِّيَاسيِّ، وهو ما سَنَلْمسُه لاحقًا في تَقْرِيرَاتِهِ الفِقْهيَّة المُتَعَلِّقةِ بالكثيرِ مِنَ الأحْكَام السِّيَاسيَّة، وما بُنِيَتْ عليه مِنَ الأدلَّة والقَوَاعِد، بحيثُ يُمْكِن أنْ يُعدَّ ما جَرى به وَاقِع المُسْلمين مِن فِتْنَة الخُرُوج أحدَ أهمِّ الأسْبَاب المُؤثِّرةِ في السِّمَةِ الفِقْهيَّة العَامَّة للسِّياسَة الشَّرعيَّة في تَقْرِيرَاتِهِ الفِقْهيَّة السِّيَاسيَّة.

---

(١) راجع في ذلك على سبيل المثال: الأشْعَرِيّ: مقَالات الإسْلاميِّين، بيروت ـ المكتبة العصريَّة، ١٩٩٩م، ١:١٥٠ وما بعدها.

ب ـ مَنْهَجِيَّةُ تَعَاضُدِ العَقْلِ والنَّقْل:

يَتَمَثَّلُ هذا العَامِل المؤثِّر فيما آلَ إليه مُجْمَلُ الفِكْر الأشْعَرِيّ مِنَ الوسَطِيَّة التي تردُّ التَّطرُّفَات إلى الوَسَطِ لِيَلْتَقِيَ العَقْلُ والنَّقْلُ على صَعيدٍ مِنَ التَّكَامُل والتَّعَاضُد في الاسْتِدْلال، فقد كان لهذا العَامِل المُوجِّه الدَّورُ الكبيرُ في الفِقْه السِّيَاسيِّ الذي آلتْ إليه تَقْرِيرَاتُ الإمامِ؛ بحيثُ لا يَعْدَمُ النَّاظِرُ فيها ملحَظًا بيِّنًا يتخلَّلُ جميعَ مَفَاصلِهَا، وتردُّ فيه الأطْرافُ مِنَ الرُّؤى والتَّقْرِيرَاتِ والأحْدَاث التي كانت سَائِدةً إلى مَوقِع وسَط كما سَنُبَيِّنه لاحقًا.

وقد كانتِ السَّاحةُ السِّيَاسيَّة على عهدِ الأشْعَرِيِّ وقَبْلَه تَتَنَازَعُهَا تيَّاراتٌ مُتَقَابِلةٌ في النَّظَر الفِقْهِيِّ العَقديِّ وفي السُّلُوك الوَاقِعي الفِعْلي؛ بحيثُ كان المَشْهَدُ يَتَشَكَّلُ في اسْتِقْطَابٍ بينَ طَرفَينِ يُشْبِهُ ذلك الاسْتِقْطَابَ الذي كان يُمثِّله المَشْهَد الاسْتِدْلالي بينَ العَقْل والنَّقْل، فمِنْ جهةٍ كان الخَوارِجُ يجْنَحُونَ إلى مِثَاليَّة في الحُكم وأسْبَابِهِ وأسَالِيبِهِ، يكَادُ لا يقُوم على شيءٍ مِن واقِعِ الحَيَاة الذي يجْرِي بينَ النَّاس، فإذا هم يُسَارِعُونَ إلى تَكْفيرِ الحُكَّامِ والخُرُوج عليهم، بَدْءًا بالإمَامِ عَلي بنِ أبي طَالِب ﷺ، فما بالُكَ بمَن بعْدَه ممَّن يَنْتَصِبُ في هذا المَنْصِب؟! ومِن جِهةٍ أخرى كانتِ الشِّيعةُ ترْكَبُ مَركِبَ الشَّطَطِ المُقَابِل بالرَّفْعِ مِن مَقَام الإمَامَة، مُتَمَثِّلَة في الإمَام علي ﷺ وبَنِيه إلى دَرَجَة التَّقْدِيس المُتَعَالية عَنِ الطَّبيعَة البَشَريَّة العَادِيَّة؛ لِيَنْتَهِيَ بها الأمرُ في النَّتيجةِ إلى المُنْتَهَى ذَاتِهِ مِنَ الرَّفْضِ لكُلِّ مَنْ لَيْس مِنْ سِلْسِلةِ الأئمَّة والخُرُوج عليهم في كثيرٍ مِنَ الأحْوَالِ.

لما جَاء الأشْعَرِيُّ وَجَد هذا الاسْتِقْطَابَ قائمًا في صُورَتِهِ الثَّقَافية الفِقْهيَّة والعَقَديَّة وفي صُورَتِهِ العَمَليَّة السُّلُوكيَّة، وبمُقْتَضَى ما انْتَهَى إليه مِن مَنْهَجِيَّة

تَعْتَمِدُ الاسْتِدْلالِيَّة الوَسَطِيَّة ، كانت هذه المَنْهَجِيَّة عَاملًا مُوجِّهًا لِفِقْهِهِ السِّيَاسيِّ نحوَ رَدِّ الشَّطَطِ في التَّقْرِيرَاتِ الفِقْهِيَّة والعَقَدِيَّة في الاتِّجاهَات المُتَقَابِلَة إلى ما تَقْتَضِيه مَصْلَحَةُ المُسْلمين وَفْقَ مَبَادِئَ كُلِيَّةٍ عامَّةٍ في الفِقْه السِّيَاسيِّ ، يُفْسِحُ فيها المَجَالَ واسعًا للاجْتِهَاداتِ التَّطبيقيَّة بحَسَبِ ما يَتَحقَّق مِن مَصْلَحَة وما يُسْتَبْعَدُ مِن مَفْسَدَة .

مِن هذين المُؤَثِّرين الأَسَاسِيَّين : الفِتَن ومَآسِيهَا ، والمَنْهَجِيَّة الوسَطِيَّة في الاسْتِدْلال ـ الجَامِعَة بين العَقْل والنَّقْل ـ انْطَلَقَ الإمَامُ الأَشْعَرِيُّ في تَقْرِيرِهِ لأحْكَام الفِقْه السِّيَاسي في فُصُولِهِ المُخْتَلِفَة ؛ تَأسيسًا على ما أَقَامَهُ الوَحي في ذلك مِنَ القَوَاعِد العَامَّة المُحْكَمَة ، وانْفِسَاحًا للحِكْمَة العَقْلِيَّة فيما تَقْتَضِيه بحَسَب مُقْتَضيَاتِ الأحْوَال ومُجْرِيَات الوَقَائِع ، ممَّا فيه للمُسْلِمينَ خَيرٌ وصَلاحٌ . وما رَسَمَهُ في ذلك ظَلَّ يَتَرَدَّد بَعْدَهُ عندَ أتباعِه دُونَ تَغْيِيرٍ إلَّا في الأقلِّ ، فكان بذلك إمامًا في الفِقْه السِّيَاسي ، كما كان إمَامًا في الفِكْر العَقَديِّ .

إنَّ النَّاظِرَ في الفِقْه السِّيَاسي للإمَامِ الأَشْعَرِيِّ يجدُ صُعوبةً في اسْتِجْلاءِ هذا الفِقْه بشُمُولِيَّة ودِقَّة ؛ ذلك لأنَّ الإمَام لم يؤلِّفْ ـ كما يَبْدو ـ مؤلَّفًا خاصًّا بهذا الفِقْه على غِرارِ مَنْ سَلَكُوا هذا المَسْلَك ، مِن مِثْل المَاوَرْدِيِّ وغيره ، ولكنَّه تَنَاوَلَ القَضَايا السِّيَاسيَّة ضِمْن مَبْحَث الإمَامَة مِن كُتُبِهِ العَقَدِيَّة ، بوصفِ أنَّ هذا المَبْحَث يلحقُ ـ غالبًا ـ بالمؤلَّفَاتِ في أوَاخِرِها ، وحتَّى تَنَاوله لهذه القَضَايا في مَوَاقِعِها لم يكُن مفصَّلًا ولا وَاضِحَ المَعَالِم بالقَدْر الكَافي لمَنْ يُرِيدُ تبيُّن التَّفَاصيلِ ، ففي « مَقَالات الإسْلَامِيِّين » ـ على سبيل المثالِ ـ كان الأَشْعَرِيُّ يُورد مَقَالاتِ مختلفِ الفِرَق الإسْلامِيَّة في القَضَايا المُتَعَلِّقَة بالإمَامة ، ولكنَّه يكْتَفي بذلك العَرْضِ المجرَّدِ دُونَ أَنْ يُبَيِّنَ رأيَه هو فيما يُورِدُه ، ودون أَنْ يكُونَ له تَعْليقٌ عليها بالمُوَافَقَةِ أو الاعْتِرَاضِ إلَّا في الأقلِّ ،

وفي كِتَابَيْهِ «الإبَانَة» و«اللُّمَع» لم يَتَناوَلِ الإمَامةَ إلا باخْتِصَارٍ شديد لا يَتَجَاوَزُ الاسْتِدْلالَ على مَشْرُوعِيَّة الخِلافَة الرَّاشِدَة في تَرتِيبِها الذي تمَّت عليه. ورُبَّما قد خصَّ الإمَامُ مَسْأَلةَ الإمَامةِ ببعض التَّآليف كما ذُكِرَ ذلك عنه، ولكنَّ شيئًا منها لَم يَصِل إلينَا لنستَجْليَ منها حَقِيقَة آرَائِهِ بصِفةٍ مُبَاشِرةٍ.

ولكنَّ الذي يُسْعِفُنَا في هذا الشَّأن بشيءٍ ممَّا فَاتَ مِنَ المؤلَّفَاتِ المُبَاشِرة للإمَام هو ذلك الجَمْعُ الشَّامِلُ والدَّقِيقُ الذي قَام به الإمام أبو بكر محمد بن الحَسَن بن فُورَك المتوفَّى ٤٠٦هـ، لجميعِ آرَاء الأشْعَرِيِّ مجرَّدةً مِن تَصَانِيفِهِ، ما وصَل إلينَا منها ومَا لم يَصِل، ومبوَّبةً بحَسبِ أبْوَاب العَقِيدَة. ومِن بينِ ذلك فصلٌ يتعلَّقُ بالإمامةِ وقَضَايَاها، وهو الذي سمَّاه «مُجَرَّد مَقَالات الشَّيخ أبي الحسَن الأشْعَرِيِّ»، وبوصفِ ابن فُورَك مِن أتْبَاع الأشْعَرِيِّ ومِن أهمِّ المُهْتَمِّينَ بآرَائِهِ ومِنَ الطَّبقَة التي تَليه مُبَاشَرةً ـ فإنَّ ذلك بالإضَافةِ إلى المَنْهَجِيَّة التي اتَّبعَهَا في هذا الجَمْع ـ كما شَرحَها في مُقَدِّمة كِتَابِهِ ـ يُعَدُّ مِنَ العَوامِلِ المُطمئِنَة كي يكُون ما عَرَضَهُ ابن فُورَك مِنَ الآرَاء السِّيَاسيَّة للإمَام ـ مَهْمَا يكُن مُختصرًا ـ مُعتمَدًا أساسيًّا لاسْتِجْلاء الفِقه السِّيَاسي للأشْعَري، تُضَافُ إلى ما ورَدَ عنه مُبَاشَرةً في ثَنَايَا مؤلَّفَاتِه ورَسَائِله، وقد يُسْتَضَاء في ذلك ـ أيضًا ـ بما رَوَاهُ عنه أتْبَاعُه فيما بعد بصِفةٍ مُبَاشِرةٍ أو غيرِ مُبَاشِرةٍ، وخُصُوصًا الإمَامَ البَاقِلَّانيَّ في «التَّمهيد»، وإمَام الحَرَمَيْن في كِتَابِهِ «غِيَاثُ الأُمَم».

وبوصفِ أنَّ الأشْعَرِيَّ كان يَتَناولُ القَضَايَا السِّيَاسية ضمن مَنْظُومَة المُعْتَقَدَات ـ وإنْ لم تَكُن مَعْدُودَةً عنده منها ـ فإنَّ الطَّابعَ العَامَّ الذي يَطْبَع بيَانَاتِهِ فيها هو الطَّابعُ الكُلِّيُّ العَامُّ لا الطَّابع الفِقْهي التَّفْصِيليّ، على غِرَار مَا دَرَج عليه الفُقَهَاء السِّيَاسيُّون فيما بعد؛ فكأنَّمَا كان الأشْعَرِيّ يكتفي

بالتَّأصِيل الفِقْهي للسِّياسَة الشَّرعيَّة دون التَّوغُّل في فُروعِ الأحْكَام وتفَاصِيلها .

وقد تَناولَ هذا التَّأصِيلُ جُملةً مِنَ القَضَايا هي تِلْكَ التي أصْبَحَت عُمْدَةَ البحثِ في قضيَّة الإمامةِ أو في السِّياسَة الشَّرعيَّة ، مُنْدَرِجَةً ضِمن محْوَر الإمَامةِ في مَشْرُوعِيَّتِهَا ومَهَامِّها ، وانْتِصَابها وانْحِلالها ، وكيفية التَّعَامُل معها . ونَعْرِض فيما يلي جُمْلةً مِن هذه القَضَايَا كما قَرَّرهَا الإمَام الأشْعَرِيّ :

٢ ـ الإمَامةُ : المَشْرُوعِيَّة والمَهَام :

إنَّ تَنْظيمَ المُجْتمعِ الإسْلاميّ على نِظَامٍ سِيَاسيٍّ يقومُ عليه رئيسُ دَوْلة يَضطَلِعُ بِإدَارَتِهِ وتَدْبير شُؤونِهِ هو أحدُ الوَاجِبَات الدِّينيَّة كما يقرِّرُها الإمَام الأشْعَرِيّ ، فكما أنَّ إقَامَةَ الصَّلاة وإيتاءَ الزَّكاة وطلبَ العِلْم ـ مِن تَكَاليف الدِّين ، فكذلك إقَامَةُ نظامٍ للدَّولةِ على أسَاسِ الإمَامة ؛ حيثُ يَنْتَصِب على رَأس هذه الدَّولة رَئيسٌ يقومُ على شؤون الأمَّة ويُديرُ حياتها ويُيَسِّرُ لها سُبلَ البِنَاء الحَضَارِيّ وأسْبَابَه . وحُكْم الوُجُوبِ الدِّينيِّ لهذه الإمَامَة ممَّا اتَّفَقَ عليه كلُّ المُسْلمينَ ، سِوى مَا رُوِيَ عن عبد الرَّحمن بن كَيسانَ الأصمِّ المُعْتَزِليِّ مِنْ قولٍ بأنَّه لو تَكَافَّ النَّاس عَنِ الخُصُومَات وقَام كلٌّ بواجِبِه ـ فإنَّ الإمَامَةَ لا يكُون لها وجُوبٌ[1] .

ولكنَّ الأشْعَرِيَّ ـ كما هو رأيُ سَائِرِ المُسْلمين مِن غير الشِّيعةِ ـ يقفُ بوجوبِ الإمَامة عند الوجُوب في فروع الأحْكَام ، ولا يَرتَفِعُ به إلى مَبَادئ العَقِيدَة ، كما هو الأمرُ عند مُعْظَم فِرق الشِّيعة ، ولذلك فإنَّه لا يتعلَّقُ به كفرٌ عند الإخْلالِ التَّصْديقيِّ به كما هو عندهم ، ولكنَّه مجرَّدُ عِصْيانٍ كالعِصْيَان

---

(١) راجع : الأشْعَرِيّ : مقالات الإسلاميِّين ، ٢ : ١٤٩ ؛ إمام الحَرَمَيْن الجويني : الغياثي ، تحقيق : عبد العظيم الدّيب ، ٢٢.

المُترتّبِ على الخَلَلِ في فروعِ الأحْكَام، بل إنَّ هذا الوجُوبَ لإقامةِ الإمَامةِ هو وجوبٌ كفائيٌ ولَيْس وجوبًا عينيًا، فالأمةُ جمْعَاءُ مُكَلَّفةٌ بإقَامَتِهِ، فإنْ لم تَفْعل أَثِمَتْ كلُّها، وإنْ قامَت بذلك فئةٌ منها سقطَ التَّكْليفُ به عَنِ البَاقِين مِن أفْرادِها(١). هكذا نَرى الأشْعَرِيَّ يعدلُ بوجُوبِ الإمَامةِ إلى وسَطٍ بين الأصمِّ الذي لا يَرى الوُجُوبَ مهْمَا يكُن رَأْيُه شاذًّا، وبينَ الشِّيعَة الذين يَرتَفِعُون بالوُجُوب إلى دَرَجَة الاعْتِقَاد.

ومَدْرَكُ وجُوبِ الإمَامةِ عند الأشْعَرِيّ هو الدَّليلُ الشَّرعيُّ المَسْمُوعُ، وأكبرُ مُعْتَمَدٍ له في ذلك دليلُ الإجْمَاعِ؛ إذ قد أجْمَع المُسْلِمُون بعد وَفَاةِ النَّبيِّ ﷺ على إقَامةِ الإمامةِ، واخْتِيَار رئيسٍ للدَّوْلةِ دونَ أنْ يكونَ لذلك مُعَارِضٌ، وأمَّا لو تُرِكَ الأمرُ لمجرَّدِ العقلِ لمَا كانَ له حُكمٌ بهذا الوُجُوب؛ إذ الأفْعَالُ في ذَاتِهَا ـ كما يَرَاهَا الأشْعَرِيُّ وسَائر أتْبَاعِه ـ لا تحملُ قيمةً في ذاتها تكونُ مُستندَ العَقْل في إيجابِه، وإنَّما قيمتُها يُضْفِيها عليها الشَّرْعُ بما يأتي فيها مِن أمْرٍ أو نَهيٍ، فكذلك الإمَامةُ إنَّما وجَبَت بالشَّرعِ، ولو لم يرد شَرْعٌ ما كان لها بالعَقْل وجُوبٌ(٢).

لا نجِدُ للأشْعَريِّ بيانًا صَريحًا لطَبيعَة الإمَامة في العلاقَة بينَ الإمامِ الحَاكِم والأُمَّة المَحكُومَة، هل هي علاقةُ تعاقدٍ بين طَرفين، أم علاقةُ انْتِصَاب مِن طَرفٍ واحِدٍ؟ ولكنَّ الرُّوحَ العامَّةَ لبيانَاتِهِ في شأنِ الإمامةِ تُوحي بأنَّه يرى طبيعة الإمامةِ على أنها اتِّفَاق بينَ طَرفين: أمَّةٌ تختارُ مَنْ يُدير شُؤونَها، وإمَامٌ يَقبلُ ذلك التَّكْليفَ، وهو ما يَتَبَيَّن مِن كونِ الإمام عنده لا يَنْتَصِبُ بنَفْسِه، وإنَّما يُنصِّبُه أفرادٌ مِنَ الأُمَّة، كما يَتبَيَّن بصِفَةٍ أوْضَحَ مِن أنَّ

---

(١) راجع: ابن فُورك: مجرَّد مقالات الأشعري، بيروت ـ دار المشرق، ١٨٣.

(٢) ابن فُورك: مُجرَّد مقالات الأشعري ١٨٠.

الأُمَّةَ لها حقُّ الرَّقَابَة على الإمامِ فيما إذَا كان يُديرُ شُئونَها على مَا وَقَعَ عليه الاتِّفَاقُ الضِّمْنيُّ وهو أحْكَامُ الشَّريعَة ، أو أنَّ إدَارَتَه يُدَاخِلُهَا الخَلَلُ في ذلك ، وما يَتَرتَّبُ على ذلك مِن إجْرَاءَاتِ المُحَاسَبَة ؛ فهذه الرَّقَابَةُ لا مَعْنى لها إلَّا إذَا كان تَنْصِيبُ الإمامِ يعْني تَوكيلًا مِنَ الأُمَّة أو إنَابَةً عنها في تَدْبِيرِ شؤونِهَا بما تَرتَضِيه مِن أحْكَامِ الدِّين ، وهو ما يُحَدِّدُ طَبيعَةَ الإمَامةِ بأنَّها طَبيعَة تَعَاقُديَّة بين الأمَّة والإمامِ[١] .

والمُهِمَّةُ التي مِن أجْلِهَا تَقُوم الإمَامة لأَدَائِهَا هي مُهِمَّة إدَاريَّة ؛ تَتَمَثَّلُ في تَنْظِيم المُجْتَمَع ، وصَوْنِ أَمْنِه الدَّاخِليّ والخَارِجيّ ، وتَيْسيرِ سُبُلِ تماسُكِهِ ونُمُوِّهِ وإنْتَاجِهِ ، مِن « إنْفَاذِ الأحْكَام ، وإقامَةِ الحُدُودِ ، وجِبَايَةِ الخَرَاجِ ، وحِفْظِ البَيْضة ، ونُصْرَةِ المَظْلُوم ، والقَبْضِ على أيْدي الظَّالِمينَ »[٢]، وكلُّ ذلك يُعَدُّ فيه الإمَامُ خَليفةً للرَّسُولِ في تَنْفيذِ الأحْكَام ، فَيَقْتَفي أثَرَه ويتأسَّى به فيما كان يُمارسُه مِن مَهَامِّ التَّنْفيذِ للأحْكَامِ الشَّرعيَّة ، وهو ما لا يَتَعَارَض مع مَعْنى النِّيَابَةِ على الأُمَّة أو التوكُّل عنْهَا ؛ إذ هي مُرْتَضِيَةٌ لتَنْفيذ هذه الأحْكامِ عليها ، فَأنَابتِ الإمَامَ عنها في هذا التَّنْفيذ ، الذي يكُونُ - كما تُريد هي أيْضًا - مُتأسِّيًا فيه بالرَّسُول الكريمِ ، خليفةً له فيه .

وقد عَرَضَ الأشْعَرِيُّ في مَعْرِضِ التَّأكيدِ أنَّ مهمَّةَ الإمَامةِ لَيْسَت بحَالٍ مهمَّةً تَشْريعيَّةً ، على مَعْنى أَنْ يكُون الإمَام له حقُّ التَّشْريع ابْتِدَاءً أو تَغْييرًا ؛ إذ تِلْك إنما هي مُهِمَّةُ مجمُوعِ الأمَّة بطريقِ الاجْتِهَاد في الفَهْمِ للكِتابِ والسُّنَّة ، أو باسْتِعْمَال العَقْل قِيَاسًا واسْتِنْبَاطًا ، والإمَام في هذا الشَّأن إنَّما هو كمُجْتَهِدٍ مِنَ المُجْتَهِدينَ ، و« كوَاحِدٍ مِنَ الأمَّة ، يُقيمُ الحُدُود على حَسَبِ ما دلَّت

---

(١) راجع : المصدر نفسه ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه ١٨١.

إنَّه منطقٌ قد يَنْسَجِمُ مع ذَاتِه في تَنَاسُقِ المُقَدِّمَة ، وهي الشُّرُوطُ مع النَّتِيجَة ، وهي تَقْلِيصُ فُرَص المُرَاجَعة ، ولكنَّه لا يَنْسَجِمُ مع الوَاقِع فيما جَرَت به الحَيَاة السِّيَاسيَّة ؛ وذلكَ مَا أدَّى بالأَشَاعِرَة وغَيرِهم لاحقًا إلى القولِ بجَوَازِ إمَامةِ المَفْضُول مع وجُودِ الفَاضِل .

٣ ـ تَنْصِيبُ الإمَامةِ :

المَقْصُودُ بتَنْصِيبِ الإمَامةِ إحْلَالُ الإمامِ لمهمَّة الإمَامةِ ، وتمكينُه منها تمكينًا يُخَوِّلُ له ممارسةَ المهامِّ المكلَّفِ بها . ويمكنُ التَّعبيرُ عَنْ ذلك بأنَّ المَقْصُودَ هو صَيْرورةُ شخصٍ ما إمامًا متمكِّنًا مِن أداءِ وَاجباتِ الإمَامةِ . وانْتِصابُ الإمَام هو المَسْألةُ الأخْطَرُ في الفِقْه السِّيَاسي الإسْلامِيِّ ، بل في الفِقْه السِّيَاسي بصفةٍ عامَّةٍ ؛ إذْ هو مُتفرِّعٌ إلى عَنَاصِرَ شَتَّى ، كلٌّ منها ذُو شَأنٍ في ذَاتِه وفي أثرِه على مجمَل التَّصرُّفَات المُتَعلِّقَة بالحُكْم ؛ ولذلك فقد كانت أغْوَصَ مَا عَالجَهُ الفقهُ السِّيَاسيُّ الإسْلاميُّ ، وأكثرَ مَا تفرَّقت فيه الآرَاءُ ، بل وأكْثَر مَا اخْتَلَطَت فيه الآرَاء واضْطَرَبَت ولفَّها الغُمُوض .

مَنْ هِيَ الجهةُ التي لها حقُّ تَنْصِيبِ الإمَام؟ هل هو تَنْصيصٌ مِنَ الوَحْي ، أم اختيارٌ مِنَ الأُمَّة ، أم اختيارٌ مِن بَعْضِ أفْرَادِهَا ، أم هو تعيينٌ يَعْهَدُ به الإمَام السَّابقُ ، أم قد يكونُ التَّغلُّبُ بالقوَّة العسكريَّة؟ وما هي الكيفية التي يكونُ بها ذلك التَّنْصيبُ؟ وحينَما يَنْتَصِبُ الإمَامُ ؛ هل يكونُ مَسْئولًا لَدى مَنْ نَصَّبَهُ مُراقبًا من قِبله أم يُوكَل إلى نفْسِه دُون رِقَابةٍ؟ أسئلةٌ كثيرةٌ تُثَارُ نظريًّا ، وأُثِيرت عمليًّا في اجْتِهَاداتِ الفِقْه السِّيَاسي ، وللإمَام الأَشْعَرِيِّ في كلِّ ذلك نَصِيبٌ مِنَ البَيانِ ، لا يخْلُو مِنَ الاضْطِرَاب الذي يحتاجُ إلى مُحَاوَلَة بَيَان :

أ ـ التَّنْصِيبُ بِالنَّصِّ والتَّغَلُّب :

أوَّلُ ما يُقرِّرُه الأَشْعَرِيّ في تَنْصِيبِ الإمامِ اسْتبعَادُ التَّنْصِيصِ الشَّرعيِّ أنْ

يكون جِهةَ تَنْصِيب للإمَامَة ، مُسْتدلًّا على ذلك بما وَقَع في تَنْصِيب أبي بَكْر إمامًا ؛ إذ انْعَقَد الإجْمَاعُ في هذا التَّنْصِيب على أنَّه لا وجُودَ لنصٍّ مُنصِّب ، لا له ولا لعَليٍّ ـ رضي الله عنهما ـ ولا لغَيرهِمَا ، وَوَقَع التَّنْصِيبُ بطريقٍ آخَرَ هو طَريقُ الاخْتِيَار ، وكذلك الأمرُ في حالِ سائِرِ الخُلَفَاء الرَّاشِدين[1] . ومِنَ البَيِّن أنَّ هذا المَوقِفَ مِنَ الأشْعَرِيّ يُعَارِضُ عَقِيدةَ الشِّيعَة في الإمَام ؛ بأنَّ تَنْصيبَه لا يكون إلَّا بنصٍّ تَوقيفيٍّ مِنَ الله تَعَالى ، أو مِنَ الإمامِ السَّابِق عليه . غيرَ أنَّ الأشْعَرِيَّ إنْ كانَ اسْتَبْعَدَ تَنْصِيبَ الإمَامةِ بالنَّصِّ واقعًا فإنَّه أثْبتَ ذلك على سَبيلِ الإمْكانِ الذي لَم يَقَع ؛ تماشيًا مع مَذْهَبه في أنَّ الأفْعَال عند عَدَم ورُودِ الشَّرع فيها بأمرٍ أو مَنْع تكون قَابلةً مِن حَيثُ ذَاتُها لجَميع أوْجُه الإمْكَان[2] .

وإذا ما انْتَفَى أَنْ يكُونَ النَّصُّ جِهةً منصِّبةً للإمَامةِ فهل للإمَامِ أنْ يتمَّ تَنْصيبُه بمُقْتَضَى قوَّته الذَّاتيَّة ، أو قوَّته المُكْتَسَبةِ مِن غيره خَارج دَائِرَة اخْتيارِ الأُمَّة أو بعض منها مَسْلَكًا للتَّنْصيبِ ، فتكُون إذًا مَشْرُوعيَّةُ التَّنْصِيب مُسْتَفَادةً مِن مجرَّد التَّغَلُّب بالقَهْر العَسْكَري؟ في الجَواب على هذا السُّؤال : عند الأشْعَرِيّ ـ كما عند غيرِه ـ بَعْضُ الغُمُوضِ ، غَيْرَ أنَّ الوَاضِحَ فيه أنَّ التَّغلُّبَ العَسْكريَّ ليس طَريقًا شرعيًا لتَنْصِيب الإمامةِ في حالِ ما إذا كان الإمَامُ المُنَصَّبُ مُخْتَلَّةٌ فيه شُروطُ الإمامةِ ، « فإذَا تَغَلَّبَ قومٌ ، فَبَايَعُوا مَنْ لا يَصْلُحُ لذلك لَم تَثْبتْ إمَامةُ مَنْ بَايَعُوه بالقَهْر والغَلَبَة »[3] ، ورُبَّما أفَاد مَفْهُوم المُخَالَفَة أنَّ هذه الغَلَبَةَ بالقَهْر تُصْبحُ طَرِيقًا مَشْروعًا لتَنْصِيبِ الإمامِ إذا كان

(١) راجع في ذَلِكَ : الأشْعَرِيّ : اللُّمع ٢٠٦ وما بعدها .

(٢) راجع : ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٨٢.

(٣) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٨٢.

مُسْتَجْمِعًا للشُّرُوطِ، وهو الأمرُ الذي اتَّجهَ إليه أتْبَاعُ الأَشْعَرِيِّ فيما بَعدُ على وجْه العُمُوم(١).

ب ـ التَّنصِيبُ بالاخْتِيارِ:

وإذا ما استُبْعِدَتْ عند الأَشْعَرِيِّ الشَّرْعِيَّة الواقعيَّة لتنْصيبِ الإمَامةِ بالشَّرْعِ النَّصيِّ، واستُبْعِدَتْ بالتغلُّبِ القَهْرِيِّ في بعض الحَالاتِ على الأقلِّ، فإنَّ الطَّريقَ الذي يَبْقَى مَشْروعًا في التَّنْصِيب ـ والذي شَرَحَه الأَشْعَرِيّ بأشْكَالٍ مُخْتَلِفَة ـ هو الاخْتِيَارُ مِنْ قِبَلِ الأُمَّةِ عُمُومِهَا أو مُمَثِّلين عَنْهَا أو أفْرَاد منها. ولكنَّ هذا الطَّريقَ تَكْتَنِفُه هو أيضًا ضُروبٌ مِنَ الخَلْطِ والغُمُوضِ والاضْطِرَابِ؛ مما يحتاجُ إلى شيءٍ مِنَ التَّفصِيلِ.

فبالتَّأمُّلِ في هذا الطَّريق المَشْرُوعِ لتنْصِيب الإمَامَة ـ كما ذَهَب إليه الأَشْعَرِيُّ وأتْبَاعُه ـ يَتَبَيَّنُ أنَّه طَرِيقٌ مركَّبٌ ذُو عَنَاصِرَ ومَرَاحِلَ لكلٍّ منها مُصْطَلَحٌ خَاصٌّ، وقد تَتَدَاخلُ تِلْكَ المُصْطَلَحَاتُ فيقَعُ الاضْطِرَابُ في مَدْلُولاتِهَا؛ بما يعُود على تَحْديد المَقْصُود منها بالصُّعُوبَة البَالِغَة، وهو الأمرُ الذي وقَع فيه المُنظِّرونَ لهذا الأمْر أنْفُسُهم والمؤرِّخُونَ لهم والدَّارِسُونَ لآثَارِهِم؛ وهو ما يُحتِّم أنْ تُحدَّدَ هذه المُصْطَلَحَاتُ ومَفَاهيمُها، عَسى أنْ يَنْتُجَ عن ذلك: الخُرُوجُ بصُورةٍ أوْضَح في هذا الأمْر الذي هو العمُود الفِقَرِيُّ لنظريَّة الإمَامَة بأكْمَلِهَا.

تَرِدُ عند الأَشْعَرِيِّ ـ وأتْبَاعِه مِنْ بَعْدِه ـ مُصْطَلَحاتٌ أرْبَعةٌ تَتَعَلَّقُ كلُّها بالمعنى العَامِّ لطريقِ الاخْتِيَار طَرِيقًا لتنْصِيب الإمَامة، وهي تَرِدُ أحْيَانًا مُقْتَرِنةً،

---

(١) راجع على وجه الخُصُوص: إمام الحَرَمَيْن: الغياثي٣١٦ وما بعدها؛ وراجع ـ أيضًا ـ تحقيقات مهمَّة في الموضوع ذاتِه في: محمَّد أمزيان: في الفقه السِّياسي ١٦١ وما بعدها.

وأحْيَانًا مُتفَرِّقَةً ، وأحيَانًا مَعْطُوفًا بعضُهَا على بعض ؛ ممَّا يدلُّ على أنَّها مُخْتَلِفَة في المعْنى ، سواء اتَّفَقَ مَا صَدَّقها على الأعْيَان أو اخْتَلف . ولعلَّ أكْثَر هذه المُصْطَلَحَاتِ رَوَاجًا عند الأشْعَرِيّ ـ كمَا رَوَاهُ عنه ابن فُورَك ، وكما وَرَد في مؤلَّفاتِه ـ مُصْطَلَحَا : الاخْتِيَار ، والعَقْد ، ويتعلَّق بهما مُصْطَلَحَا : الإشْهَاد ، والبَيْعَة .

والمَقْصُودُ بالاخْتِيارِ هو الإعْرَابُ عَنِ الرِّضَا بشخْصٍ مُعَيَّنٍ أنْ يكُون هو الإمَام مُقَدَّمًا على غيْرِه ، وتَقْدِيمِهِ للتَّمكينِ مِن هذا المَنْصِب ، والمُوَافَقَة عليه ليكُونَ كذلك . ورُبَّما أَشْبَهَ هذا مَا يجْري به العَمَلُ اليَومَ مما يَجمَعُ التَّرشِيح والتَّصْويت معًا ؛ فكلٌّ منهُمَا اخْتِيَارٌ وتَزْكِية وتَقْديمٌ لمَنْ يُراد أَنْ يُنصَّب . وتَنْدَرِجُ البَيْعَة ضِمنَ الاخْتِيَار أيضًا ؛ إذْ هي تَعْبِيرٌ عَنِ الرِّضَا بمَنْ وقَعَ تَنْصِيبُه إمَامًا والمُوَافَقَة عليه . والمَقْصُودُ بالعَقْد هو الإبْرَام والتَّقْرير بأَنْ يُصْبِحَ الشَّخْصُ المُعيَّنُ الذي وقَع اخْتِيَارُهُ إمَامًا بالفِعْل ، وتمْكِينُهُ مِن مَنْصِب الإمَامة ؛ ليُصْبِحَ بهذا العَقْدِ هو الإمَام الشَّرْعي ، والإعْلان عن ذلك مَنْ قِبَلِ العَاقِدين لَدى عُمُوم النَّاس للإعْلام به . ورُبَّما أشْبه هذا ما يَجْري به العَمَلُ اليَومَ مِنَ الهيئاتِ الدُّسْتُوريَّة التي تُقِرُّ نَتَائجَ الانْتِخَابَات وتُنَصِّب الرُّؤسَاء في مَنْصِب الرِّئاسَة .

وثمَّة تَدَاخُلٌ بين الاخْتِيَار والعَقْد فيما يَتَعَلَّق بالمصدَّق ؛ فقد يكُون المُخْتَارُ فَرِدًا أو جَمَاعةً هو العَاقِد ذَاته ، وقد يكُون العَاقِدُ فَرِدًا أو جماعةً من جُمْلَة المُخْتَارين ولكنَّ عَدَدهُم أقلُّ منهُم ، وهذا التَّدَاخُل هو الذي أدْخَل الْتِبَاسًا في قَضِيَّة تَنْصِيب الإمامِ كما يَرَاهُ الأشْعَرِيُّ وأتْبَاعُه ؛ حيثُ وَقَع الظَّنُّ أنهُمَا مَفْهُومَانِ مُتَطَابِقَانِ ، وعند التَّحقِيقِ يَتَبَيَّن أنَّهما يَخْتَلِفَان في المَفْهُومِ ، بما يُؤدِّي إلى اخْتِلافٍ في بعضِ الأحْكامِ ، وفي بعضِ الآثار المُتَرتِّبَة عنهما كما سنُبيِّنه لاحقًا .

والمقصُودُ بالإِشْهادِ حضورُ شهودٍ يتمُّ العَقْدُ على أعْيُنِهم، ويَشْهدُون بأنَّ العَقْدَ تَمَّ على وجهِ الحقيقةِ؛ فالعَقْد قد تحيط به ظروف لا يكون فيه على رءوس مَلأٍ مِنَ النَّاس، وإنَّما يقوم به القِلَّةُ مِنَ العَاقِدين، وحينئذ فمن باب التَّوثيق يجبُ أَنْ يكُون عليْه شُهودٌ يَشْهدون به إذا مَا وقع فيه خِصَامٌ.

أوَّلًا ـ اخْتِيَارُ الإِمَام:

اضْطَرَبتِ الآرَاءُ فيما يَتَعَلَّقُ بالاخْتِيَار، وتَعَدَّدَتِ الأَقْوَالُ فيه، ليس بَيْن القَائِلِينَ المُخْتَلِفينَ، وإنَّما بين مَا يُؤثر عَنِ القَائِل الوَاحِد منهُم، فمَا هو التَّكييفُ الشَّرعيُّ للاخْتِيَار ابتداءً؟ ثمَّ مَن هي الجِهَة التي لها حقُّ اخْتِيَارِ الإمَامِ لتُقَدِّمَه على وجْه الرِّضا به تفضيلًا عن غيرِه؛ ليتبوَّأَ الإمَامةَ ويُعقد له بها؟ وماذا يترتَّب على الاخْتِيَار مِن حُكْمٍ شَرعيٍّ في خُصُوص انْتِصابِ الإمَامةِ وتمْكِين الإمَام المُخْتَار منها؟

يُقرِّرُ الأَشْعَرِيُّ ابتداءً أنَّ اختيارَ الإمَام هو أمرٌ اجتهاديٌّ؛ فإذا كان التَّنصِيصُ على الإمَام لم يجرِ به الشَّرع واقعًا، فيكون «نَصْبُ الإمَام وأمرُ الإمَامةِ كسَبيل سَائِر الأحْكَام، في أنَّ ذلك مما يُعرف نصًّا واجْتهادًا، فإنْ لَم يكُن في ذلك نصٌّ كان للاجْتِهادِ في ذلك مَدْخَلٌ وله أصْلٌ... ويكُون إقامةُ الإمامِ والاجْتِهَادُ في نَصْبه عند الحَاجَة إليه وفَقْدِ مَن قَبْلَه من فُرُوض الكِفَايةِ»[1]. وهذا التَّكييفُ للاخْتِيارِ بالاجْتِهادِ فتحَ البَابَ واسعًا لتعدد الآراءِ في مُجْمَل القَضَايا التي تَتَعَلَّقُ به.

مَن الذي له الحقُّ في اخْتِيَار الإمَام مِنَ النَّاس، وما هي أوصَافُهم؟ يَبْدو أنَّ الأَشْعَرِيَّ يُضَيِّقُ مِن هذا الحقْل في عُنصرَيْهِ تضييقًا كبيرًا، فهو مِن حيثُ

(١) محمَّد أمزيان: في الفقه السّياسي ١٨٣.

الأوْصَافُ والشُرُوطُ التي يَنْبَغي أَنْ تتوفَّرَ في المخْتَارين للإمام ، يقرِّرُ فيها أَنْ يكونُوا مِن أَهْلِ الاجْتِهَاد ، بحيثُ يصلُحُون أَنْ « يكونوا أئمَّةً بَدل مَن يختَارُونَهُ ، فإذا كَانُوا بهذه الصِّفة صحَّ لهم الاخْتِيَارُ »[1] . وهذا التَّشدُّدُ في أوْصَافِ المخْتَارين للإمامِ نَراه يتردَّد بعد ذلك عند أتْباعِ الأشْعَرِيّ ، كما شَرَحَه باسْتِفَاضَة إمامُ الحَرَمَيْن ، فبيَّنَ أصْنَاف النَّاس مِنَ الأُمَّة ، وحدَّدَ مَن لهُم الحقُّ في الاخْتِيارِ ، ومَن لَيس لهمِ الحقُّ في ذلك ، فجاء بالتَّفْصيلِ لما قرَّره الأشْعَرِيّ بالإجْمالِ[2] .

وهذه الأوْصَافُ المُشْتَرطةُ في مُختاري الإمامِ مِن شأنِها أنْ تضيِّقَ في عدد مَنْ لهم الحقُّ في ذلك ؛ إذ المُجْتَهِدُون مِنَ الأُمَّة لا يكونُ عددهم إلَّا قَليلًا ، ومع ذلك فَقَد ذَهَب الأشْعَرِيّ في إمْكانِ التَّضييقِ مِن هذه الحَلقَة ، بما تُعْطي هي فيه نَوْعَ فُسْحَة مِنَ التَّوسُّع ؛ فقرَّرَ أنَّ عَدَدَ المُخْتَارينَ لا يكونُ محْدُودًا بعدْدٍ مُعيَّنٍ ، حتَّى إنه ليُمكِن أَنْ ينتهيَ إلى شَخْصٍ واحِد يكُون هو المُخْتَار للإمامِ ، وعلى اخْتِيَارِه يتمُّ العَقْد له بالإمَامة ، إذ كان يقُول في عَدَد المُخْتَارين « أنْ ليس لذلك حدٌّ في العددِ لا يُزَاد فيه ولا يُنْقَص ، بل يجبُ أنْ يكونُوا ممن يُصْلِحُون لذلك إذَا كَانُوا جَمَاعَةً ، وأقَلُّهم واحِدٌ »[3] . وقد أصْبَح رأيُ الأشْعَرِيّ هذا أصلًا لأتْبَاعِه ، كما قرَّره إمَامُ الحَرَمَيْن في قَوْله : « وأقْرَب المَذَاهِب [في عَدد أهْلِ الاخْتِيَار] مَا ارْتَضَاهُ القَاضي أبُو بكر [البَاقِلَّاني] - وهو المنقُول عن شيخِنَا أبي الحَسَن [الأشْعَرِيّ ﷺ] - وهو أنَّ الإمَامة تثبتُ بمبايعَة رجلٍ واحِد مِن أهْل الحلِّ والعَقْد »[4] . وهذا الوَاحِد

---

(١) محمد أفريان : في الفقه السياسي ١٨٣.

(٢) راجع : إمام الحَرَمَيْن : الغياثي ٦٣ وما بعدها.

(٣) ابنُ فُورك : مجرد مقالات الأشعري ١٨٣.

(٤) إمام الحَرَمَيْن : الغيَاثي ٧٩.

الذي قد يكْفي أَنْ يكون المُخْتارَ للإمَام، يُمْكن عند الأشْعَرِيّ أنْ يكُونَ مِن بين سَائِر المُسْلمين الذين تَتوفَّر فيهم شُروط المُختارين، ويمكن أَنْ يكونَ الإمامَ المُنْتصِب يخْتَار مَن يَليه ليعهدَ إليه بالإمَامة، ويكون اختيارُه كافيًا بل ماضيًا إلى العَقْد له بها، في غيرِ رُجُوع إلى غيرِه مِن أفْرَاد الأُمَّة[١]. وأبْرزُ مُتمسَّك اسْتدلاليّ للأشْعَري ومَنْ بعْدَه مِن أتْبَاعِه بهذا الإمْكَان في تَقْليص عَدَد المُخْتَارين لينتَهُوا به إلى الوَاحِد ـ يتمثَّل في صَنيعِ عُمر ﷺ حينما اخْتَار أبا بكرٍ للإمَامة، وقدَّمَه لهذا المَنْصِب، والإجْمَاع الذي حَصَل مِن قِبَلِ الصَّحَابَة عليه، والرِّضَا بِهِ وعَدم الاعْتِرَاض عليه. فهذا الصَّنيعُ يدلُّ عند الأشْعَرِيّ ـ وسَائر أتْبَاعِه ـ على أنَّ الإجماعَ في الاخْتِيَار لَيْسَ شَرطًا في الإمَامة، وإذًا فإنَّ الأمرَ قد يعُود إلى الآحَاد مِنَ النَّاس، والعددُ ليس فيه رقمٌ أوْلَى مِن رقْم فَيَنْتَهي الأمْر إذًا إلى إمْكانِ أنْ يكُون المُخْتَار للإمامِ واحِدًا[٢].

لم يصرِّح الأشْعَرِيّ ولا أحدٌ من أتْبَاعِه ـ فيما نعلمُ ـ بأنَّ هذا الاخْتِيَارَ للإمامِ الذي يمكن أَنْ يَنْحصرَ في واحِدٍ هو اختيارٌ مِن قِبَلِ هذا الوَاحِد على سبيلِ الاسْتِقْلال بنفْسِهِ في هذا الاخْتِيَارِ، بقَطْع النَّظَر عمَّنْ سِوَاه ممَّن يُشَارِكه في ذلك أو لا يُشَارِكه، أم أنَّه على سبيلِ التَّمْثيل لغيرِه مِنَ المُسْلمين حتَّى وإنْ كانُوا مُنْحَصِرين في الدَّائرة الضَّيِّقة التي حَدَّدتها شُروط المُخْتَارِين، سواء كان تمثيلًا صَريحًا أو ضِمْنيًا. والسُّكوتُ على هذا الأمْر يُوقع الباحثَ فيه في شيءٍ مِنْ حَرجٍ شَديدٍ، فيحتَاجُ إلى بحثٍ عن مخرجٍ بالنَّظَر إلى الخُطُورَة البَالِغَة التي يَتَضَمَّنُهَا هذا المَوْقِفُ الذي انْتَهى إليه الأشْعَرِيّ وأتْبَاعه. لو كانَ المقصودُ بإمكانيَّة حَصر الاخْتِيَار في شَخْصٍ واحِد لأدَّى ذلك إلى أنْ

(١) راجع: ابن فُورك: مجرد مقالات الأشعري ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه ١٨٣ـ ١٨٤، وإمام الحَرَمَيْن: الغياثي ٦٨ وما بعدها.

يُعلَّقَ مصيرُ الأُمَّةِ بأكْمَلِهَا برأيِ رجلٍ واحدٍ قد يُصيبُ وقد يُخْطِئ في الاخْتِيَار، والحالُ أنَّ مَنْصِبَ الإمَامة له التَّأثير البَالِغ في المجْمَلِ مِن مَصِير حَيَاة الأُمَّة في مُخْتَلف جَوانِبِها؛ بوصفِ أنَّ الإمَام هو القيِّمُ على تَطبيقِ أحْكَام الدِّين في كُلِّ الأوْجُه مِنَ الحَيَاة، وعلى افْتِراض أنَّ اختيارَ هذا الوَاحِد كان مُصيبًا، فحينما لا يحظَى بمُوافَقَة غيرِه مِن أفْراد الأُمَّة فإنَّ ذلك يَفْتَح بابًا واسِعًا مِن أبواب الفِتْنَة.

إنَّ الرُّوحَ العامَّةَ في التَّشريع الإسْلاميِّ تَنْحُو المَنْحى الجَمَاعيَّ في تَقْرير الأحْكَام؛ ولهذا كان الإجماعُ أحَدَ الأدلَّة الشَّرعيَّة المُعْتَبَرة، فكيفَ يُقرُّ الأشْعَرِيُّ وأتْبَاعه أنْ يَنْحوَ بالتَّشريع السِّيَاسي في اخْتيَار الإمَام - وهو الأمرُ الخطير - منحى التَّفرُّد إذا مَا كَان المقصُودُ مِن اختيار الوَاحِد الاسْتقلال بهذا الاخْتيَار!والاسْتِدْلالُ على إمكانيَّة اخْتِيَار الواحِد باخْتِيار عُمرَ لأبي بَكر واخْتِيَارِ أبي بكْر لعُمَر - رضي الله عنهما - لا يَبْدو أنَّه مُتَّجهٌ إلى الاستقلاليَّة بالاخْتِيَار؛ ذلك لأنَّ هذا الاخْتِيَارَ اسْتَفاضتِ الأخْبَارُ فيه على أنَّه تمَّ بعدَ مُشَاوراتٍ ومُفَاوضاتٍ واسِعةٍ بين الحَاضِرين في السَّقيفة وعلى رأسهم عُمَرُ، وبين أبي بكر وجُمْلَة واسِعَة مِنَ الصَّحَابَةِ اسْتَشَارهم في الأمْر؛ بحيث بَانَ على وَجْهِ القَطْعِ أنَّ اختيارَ كُلٍّ منهما كان مُواطِئًا لاخْتِيَار كَثيرين ممَّن اشْتَرَكُوا في الحِوَار وطَالَتْهُم المشُورَة، وإذا كَان هذا الأمرُ غيرَ خَافٍ بحَالٍ على الأشْعَرِيِّ وعلى أتْبَاعه، أفَلا يكُون المقصُودُ بما ذَهبُوا إليه من إمْكَان الاقْتِصَار على اخْتِيَار الوَاحِد أو العَدَد القَليل مِنَ الأفْرَاد، أنَّ هذا الوَاحِدَ أو هذا العَدَدَ القَليلَ إنَّما هُم في الحَقيقَة ممثِّلون في اخْتِيَارهم للجَمْع الكَبير مِنَ النَّاس، الذين كانُوا يَرون نَفسَ مَا يَرون مِن اخْتِيَار، وإنَّما كان الوَاحِد أو العَدَد القَليل مُعبِّرين عَنِ الرِّضَا بالمُخْتار نيَابةً عن ذلك الجَمع العَريض؟ لعلَّ

ممَّا يؤول بشرعيَّة اختيار الوَاحِد عند الأَشْعَرِيّ إلى هذا المعنى التَّمثيليِّ مَا قرَّرَهُ من أنَّ للأُمَّة حقًّا في مُرَاقَبة الإمَام بعد اخْتِيَارِه وتَنْصِيبِهِ إمَامًا، في كُلٍّ مِنْ حالَي الوَفَاء أو عَدَمِهِ بالشُّرُوط التي على أسَاسِهَا اختيرَ إمَامًا؛ إذ يَرى الإمَام في ذلك أنه «مَتَى أقَام الأحْكَام وأنْفَذَهَا في الظَّاهِر، على مَا وَرَدَت به الآثَار ودلَّت عليه آيُ الكِتَاب وأقَاويل الأمَّة، كان أمْره في الإمَامة مُنْتظمًا، ومتى مَا زاغَ عن ذلك عُدِل به إلى غيرِه، وكانتِ الأُمَّة عيارًا عليه»[1].

فإذا كان الاخْتِيَار للوَاحِد والأُمَّة خَارِجَةٌ مِن ذلك بأيِّ حقٍّ تكُون لها الرَّقَابة عليه، والحَال أنها لم يكُن لها الاخْتِيَارُ في تَنْصِيبه حتَّى يكُونَ لها الحقُّ في مُرَاقَبتِهِ.

رُبَّما يُشَوِّش على هذا التَّأويلِ في اتِّجَاه أنْ يكونَ الأَشْعَرِيُّ مُضْمِرًا فِكْرَةَ التَّمْثِيل في الاخْتِيَار ـ مَا وردَ عنه مِن مَنْعٍ لـمُرَاجَعةِ اخْتِيَار الوَاحِد أو العَدَد القَليل مِن قِبَلِ العَدَد الأكْبر مِنَ الأُمَّة، بعدمَا يكُون قد أبْرَمَ العَقْد بِناءً عليه، وهو مَا يُشْبِه أنْ يكُونَ قد تَضَمَّنَهُ قَولُهُ على سَبيلِ المِثَال: «إذا عَقَد مَن هُو مِن أهْل الحلِّ والعَقْد الإمَامة لمَنْ هُو لهَا أهْل انْعَقدَ وَوَجَب على كافَّة الخَلْق الانْقِيَادُ والمُتَابَعَةُ، فمَنِ ادَّعى بعد ذلك طَعْنًا أو خَللًا في أمرِ مَن عُقِدَت له الإمَامةُ اسْتُتِيب مِن ذلك»[2]، وكذلك قَوْله: «إنَّ للإمَام أَنْ يوليَ إلى غَيْره ويَعْقِد له الإمَامة بَعْده، وإن الأمَّة يَلزمها عَقْدُه واخْتِيَار مَنِ اخْتَارَهُ، ولا يكُون لهم في ذلك مُشَاوَرَة»[3].

يَبْدو أنَّ هذا المنعَ مِنَ المُرَاجَعة لاسْتِحْقَاقيَّة الإمَام منْصِبَ الإمَامة بعد

---

(١) ابن فُورك: مجرد مقالات الأشعري ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه ١٨٣.

(٣) المصدر نفسه ١٨٤.

الانْتِصَاب لَيْس منعًا متَّجهًا إلى الاخْتيَار الذي تمَّ مِن قِبَلِ الأقلّ، وإنَّما هُو متَّجِهٌ إلى العَقْد الذي تمَّ بِنَاءً على الاخْتيَار.

ومَهْما يكُن حَجْمُ المُخْتَارين، فالعَقْد عند الأشْعَرِيّ ـ كما سَنَرَاهُ ـ لهُ دورٌ خطيرٌ يَفُوقُ دَوْر الاخْتيَار، والمُرَاجَعة بعده إنَّما هي نَقْضٌ له مَع مَا يترتَّب على ذلك النَّقْض مِن وخيم العَوَاقِبِ؛ بحَيْثُ يُصْبِحُ مَنْعُ المُرَاجَعة أقلَّ ضَررًا في آثَارِهِ مِن نَقْض العَقْد بالإمَامة بعد إبْرَامِه. وإذا كُنَّا لا نَجِدُ عند البَاقِلّاني ـ ناشِر آرَاء الأشْعَرِيّ فيما نَعْلم ـ ما يُؤيِّدُ هذا التَّأويلَ، ولا عِنْد إمَام الحَرَمَيْن ـ على ما هو مَعْلومٌ مِن تَشَدُّده في هذا الشَّأن ضِمْن نَظَريَّتِهِ في انْتِصَاب الإمَام بالشَّوْكة[1] ـ فإنَّنا نَجِدُ عند الغَزَاليّ مُسْتأنِسًا لتأويل رَأي الأشْعَرِيّ في الوِجْهَة التي شَرحنَاهَا؛ إذ كَان يقرِّرُ أنَّ أبَا بكرٍ ﷺ: «لَو لَم يُبَايِعْه غَير عُمَرَ، وبقي كَافَّةُ الخَلْق مُخَالفين، أو انْقَسَمُوا انْقِسَامًا مُتَكافِئًا لا يَتَمَيَّز فيه غَالِب مِن مَغْلُوب لمَا انْعَقَدَت له الإمَامة»[2].

إنَّه إذًا اعْتِرافٌ بحقِّ الأُمَّة في اخْتِيَار الإمَام، يعلُو على اخْتِيَار الوَاحِد أو العَدَد القَليل؛ بحَيْث يَتَوقَّف على ذلك الحقِّ العَقْدُ بالإمَامة؛ ليكُون مبنيًّا عَلَيه، وليَكُون نَاقضًا لاخْتيارِ الوَاحِد.

يَبْدُو أنَّ الأشْعَرِيّ فيما يتعلَّق باخْتِيَار الإمَام إنْ كانَ يُضيِّقُ مِن دَائِرة المُخْتَارِين بأوْصَاف مَشْروطَة فيهم، إلَّا أنَّه فيما قرَّره مِن جَوَاز الاقْتِصَار على اخْتِيَار الوَاحِد أو العَدَد القَلِيل كان يَسْتَصْحِبُ ـ ضِمْنًا ـ معنى التَّمْثِيل الذي

---

(١) راجع في ذَلِكَ كتابنا: مُقَاربات في قراءة التُّرَاث، بيروت ـ دار البدائل، ٢٠٠١م، ٨٣ وما بعدها.

(٢) الغَزَاليّ: فضائح الباطنيّة ١٧٦ (عن: حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكَلاميّة، القاهرة ـ دار السلام، ١٩٩٨م، ٥٠٥). وراجع في هذا المرجع الأخير توجيهًا لآراء الباقلَّاني يشبه التَّوجيه الَّذي ارتأيناه لرأي الأشْعَرِيّ في هذه المسألة.

يحمله ذلك الوَاحِد لغَيْرِهِ ممَّن تَتَوَفَّر فيهم الشُّرُوط ، وأنَّ مَنعَه لـمُرَاجَعَة اخْتِيَار الوَاحِد مِن قِبَلِ الأَكْثَر إنَّما هو مُتعلِّقٌ بالعَقْد لا بالاخْتِيَار ، مع الإقْرَار بأنَّ فِكْرَةَ التَّمْثِيل في الفِقه السِّيَاسي الإسْلاميِّ المُبكِّرِ منه على وَجْه الخُصُوص لَم تَكُن فِكْرةً واضِحةً ناضِجةً صَرِيحةً ، وإنَّما هي إشَارَات وقَرَائِنُ تدلُّ على أصْل وجُودِهَا ، وإنْ لَم تَشْهَد التَّطوُّرَ الطَّبيعيَّ الذي تَكْتَسِب به الوُضُوحَ والنُّضْجَ ، فَآل الأمرُ في الوَاقِع نتيجَةَ هذا الغُمُوض إلى مَآلاتٍ سَيِّئَة مِن مَظَاهِرِ الاسْتبدَاد في تَنْصِيب الإمَامة .

ثَانِيًا ـ العَقْدُ بِالإمَامَةِ :

يَبْدُو لنَا أنَّ البَندَ المتعلِّقَ بالعَقْد في تَنْصِيب الإمَامة هو أهمُّ البُنُود في الفِقه السِّيَاسي الإسْلاميّ ، وهو المِحْوَر الأسَاسيُّ في هذا التَّنْصِيب ، وهو وإن كان يُقْرَن كثيرًا ببَنْد الاخْتِيَار في بَيَانَات الفُقَهَاء السِّيَاسيينَ ـ ومنهم الأشْعَرِيُّ ـ إلَّا أنَّه كَان مُتميِّزًا منه في التَّصوُّر ، ومُتفوقًا عليه في الخُطُورة ، ومُختلفًا عنه في النَّتَائج والآثَار ، مهما كَان مُلْتَقيًا مَعَه في بعض الأنْحَاء . ونقدِّرُ أنَّ هذه الأهميَّةَ التي أُعطِيَت للعَقْد هي أهميَّة مسوِّغه ، وذلك بالنَّظَر إلى كَونِ الاخْتِيَار إنما هو الحقُّ الذي يكون به للمُسْلم أَنْ يعبِّر عن رِضَاه بمن يُقدِّمه للإمَامة ، وعَن اعْتِرَاضِه عمَّن يُقَدِّمُه غيرُه ، وكلُّ ذلك على بالغ أهميَّته في الأَيْلُولَة إلى تَنْصِيب الأمْثَل والأصْلَح لمنْصِب الإمَامة، فإنَّه يتمُّ قَبل العَقْد بالإمامة ، فَلا تكون لَه آثَارٌ مُترتِّبةٌ على العلاقَة بين الإمَام ومُخْتَارِيه ومجمُوع الأمَّة .

أمَّا العَقْد فإنه حينما يتمُّ بأيِّ صورة تمَّ بها فإنَّه تترتَّب عليه آثَارٌ مِن وُجُوب الوَفَاء بالالْتِزَامَات المُتَعَاقَد عليها بين الطَّرفَين ، كما تترتَّبُ عليه آثَارٌ مِنَ الدِّفَاع عَنِ الحقِّ الذي أصْبَح مُكْتَسَبًا ، ومَا قَد يترتَّبُ على ذلك الدِّفَاع مِنَ التَّبِعَات بل مِنَ الأحْدَاث والفِتَن . ويقرِّرُ الإمَام الأشْعَرِيّ أنَّ العَقْد هو

الذي تَثْبتُ به الإمَامة ، ولا تَثْبت بدُونِهِ ؛ حَيثُ يقُول : « أمَّا الإمَام فإنَّما تَثْبت إمَامَتُه وتَنْعَقد بعَقْد العَاقِدين له ممَّن يكُون لذلك أهْلًا »(١) ، كما يقُول : « تَثْبت إمَامَة كل واحدٍ منهم [أي الخُلَفَاء الرَّاشِدين] بعقدِ مَن عَقَدَهَا له مِن أهل الحلّ والعَقْد »(٢) . وتأكيدًا لهذا المعنى جَاء البَيَانُ بأنَّ الاخْتِيَار ـ أي إظْهار الرِّضَا وتقدِيم المَرْضي عنه ، وتَزْكِيَته والمُوَافَقَة على إمَامته ـ لا تَنْعَقدُ به إمَامَةٌ ، حتَّى وإنْ تمثَّل ذلك في المُبَايَعة العَلنيَّة مهما كانت مُبايَعةً إجْمَاعيَّةً بوصفِ أنَّها تَعبيرٌ عَنِ الاخْتِيَار ، وليست عَقْدًا بالإمَامة ؛ إذْ يقُول الإمَام في هذا المعنى : « وما حَصَل مِنَ الإجْمَاع بعْده [أي بعد العَقْد للخُلَفاء الأرْبَعة] عليه فإنَّما ذلك تأكيدٌ للعَقْد ، لا أنَّه دِلالَةٌ على الإمَامة ابتِدَاءً »(٣) ، فمِنَ البيِّن إذًا أنَّ ثبُوت الإمَامة إنَّما هي بالعَقْد لا بالاخْتِيَار . وأمَّا المؤهَّلُونَ للقِيَام بالعَقْد فإنَّهم في بَيَانَات الأشْعَرِيّ وأتْبَاعِه مِن بَعْدِهِ هم المُؤهَّلُون للاخْتِيَار ؛ حَيثُ يأتي ذِكْرُهم دَوْمًا بالتَّلازُم ، ممَّا يُوحِي بأنَّ أهْلَ الاخْتِيَار هُم أنْفُسهم أهْلُ العَقْد ، وكثيرًا مَا يُعبَّر عنهُم بأهْل الحَلّ والعَقْد . غير أنَّه عند التأمُّل يتبيَّنُ بِناءً على اخْتِلاف طَبيعَة الاخْتِيَار على طَبيعَة العَقْد أنَّه قَد يحصُل التَّفَاوتُ بين أهْل الاخْتِيَار وأهْل العَقْد ، على أسَاس مَا بَيْنَهُمَا مِن عُمُوم وخُصُوص مُطْلَق ؛ فأهلُ العَقْد وإن كانوا مِن جُمْلَة أهْل الاخْتِيَار فقد يكُونُون أقلَّ مِنْهُم عَدَدًا ، بل قد يكُون بين الاخْتِيَار والعَقْد تَفَاوتٌ في الزَّمَن ، فيتمّ العَقْد بِناءً على اخْتِيَارٍ تمّ في زَمَنٍ سَابِق ، وهو مَا يُفْهَم مِن قَوْل الأشْعَرِيّ : « إنَّ إمَامَته [أي : عَلي ﷺ] تَثْبت بالشُّورَى المُتقدِّم في عَهْد عُمَر ﷺ ، وبعَقْد مَن عَقَدَهَا مِن

(١) ابن فُورك : مجرد مقالات الأشعري ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه ١٨٦.

(٣) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٨٦.

أهْلِ الحلِّ والعَقْد في وَقْتِهِ ؛ وذلك أنَّ الصَّحَابَة اجْتَمَعَت وتَشَاوَرَت في وَقْت وفَاةِ عُمَر ﷺ واخْتَارَتْ مِنَ الجَمَاعَة ستَّ أنْفُس، ثُمَّ أُخْرِجَ منهُم ثَلاثَة وأطْبَقُوا عَلى ثَلاثَة، ومضى عثمان وعَبْد الرَّحمن قَبل ذلك فَلَم يَبْق مِن أهْل الشُّورَى ومَن [هُو] أهْلٌ لذلك في وقْتِهِ إلَّا عَلي، فَعُقِدَت له الإمَامة اعْتمادًا على تِلْكَ الشُّورَى والاخْتِيَار»[1]، فبيِّن إذًا أنَّ إمْكَان التَّفَاوُت قائمٌ بين الاخْتِيَار والعَقْد، سَواء مِن حَيثُ الزَّمَنُ، أو مِن حَيثُ مَا صَدَّق المُخْتَارِين والعَاقِدِين. وأمَّا مِن حَيثُ عَدَدُ العَاقِدين فإنَّ الأشْعَرِيَّ يَسْتَصْحِب رَأيَه في عَدد أهْل الاخْتِيَار، فيجُوز عِنْدَه أنْ يؤول أمرُ العَقْد إلى شَخص واحِد يكُون هو المُخْتَار والعَاقِد؛ مُسْتَشْهِدًا بعُمَرَ الذي كان هو المُخْتَار لأبي بكرٍ - رضي الله عنهما - والعَاقِد له بالإمَامة. وفي تَقْديرنَا لَيْس أمْرُ العَدَد في شَأن العَقْد بالخَطير شَأن خُطُورته في الاخْتِيَار؛ إذ العَقْد هو الإعْلان باسْتحقَاق التَّنْصِيب للإمَامة، وإذَا مَا قَام بذلك الإعْلَانِ العَدَدُ الكَبيرُ أو القَليلُ فَلا يترتَّب عليه تَبِعَاتٌ ذَاتُ شَأن، وأمَّا الاخْتِيَارُ فهو تزكية الشَّخْص المُعيَّن وتَقْدِيمه إمَامًا، فكُلَّما اتَّسَعَت دَائِرَتُه ضَمِنَ له الاسْتِقْرَار، وكُلَّما ضَاقَت توسع احْتمَال النُّكُوص عليه مع ما يحدثه ذلك مِنَ الاضْطِرَاب.

يُولي الأشْعَرِيّ وجملةُ أتْبَاعِه العَقْدَ بالإمَامةِ الأهميَّةَ البَالِغَة، فيَجْعَلُونَهُ هو المِحْوَر الأسَاسِيَّ في تَنْصِيب الإمَامة؛ حتَّى إنَّه ليُصْبِح مُقدَّمًا في الأهميَّة عَنِ الاخْتِيَار، فالإمَامةُ إنَّما تَثْبت بالعَقْد لا بالاخْتِيَار ولَو كانت بَيْعَةٌ إجْمَاعيَّةٌ، كما تُفيدُه مَقُولَةُ الأشْعَرِيِّ الآنِفَةُ الذِّكر، والعَقْدُ يُمْكِنُ أنْ يَنْقُضَ الاخْتِيَار كما في عَقْد الإمَام لمَنْ بَعْدَه دُونَ مَشُورَة - أي دُون اخْتِيَار - كما ذكره الأشْعَرِيّ، وكما في العَقْد بمُقْتَضَى الشَّوكَة العَسْكَرِيَّة الذي لا يَقْبَل

(١) المصدر نفسه ١٨٦؛ وراجع أيضًا: الأشْعَري: الإبانة ٢٠٧.

المُرَاجَعَةَ على أسَاسِ الاخْتِيَار ، إذا كان المَعْقُودُ له أهْلًا للإمَامة ، كما شَدَّد على ذلك إمَامُ الحَرَمَيْن .

ويَبْدو أنَّ هذه المحْوَرِيَّةَ في مَوْقِع العَقْد التي يُبَوِّئُه إيَّاهَا الأشْعَرِيّ وأتْبَاعه مِن بَعْدِهِ سببُها تِلْكَ الآثَارُ الخَطِيرةُ التي تتَرَتَّب عليه ؛ فإذا كانتِ الإمَامَةُ تَثْبتُ بالعَقْد ، فمَعْنى ذلك أنَّ جميعَ الالْتِزَامَات المُتَرَتِّبَة على العَقْد مِنَ الأطْرَاف المُتَعَاقِدَةِ يَنْبَغِي أنْ تُصْبِحَ نَافِذَةَ المَفْعُول ، فالإمَام المَعْقُود له أصْبَح بمُقْتَضَى العَقْد يَمْلِك مَشْرُوعيَّة الإمَامة ، والأُمَّة التي عَقَدَت للإمَام أصْبَحَت في مَوْقِع مَن تَجِب عليه الطَّاعَة وتَقْديم العَوْن للإمَام ليقُوم بمَهَامِّه ، وإذًا فَإنَّ أيَّ تَشْويش يتمُّ على العَقْد سَوف يُدْخِلُ مُجْمَل الوَضْع في دَوَّامَة مِنَ الفَوْضَى ؛ إذِ الإمَام ومَن معه سوف يَتَجَنَّدُون للدِّفَاع عن مَشْروعيَّة الإمَامَة التي حَصَلَت بالعَقْد ، فإذَا مَا تَصَادَمُوا مَع المُشَوِّشِين على البَيْعَةِ فَسَيكُون المَـآلُ إلى الفِتْنَة التي تكُون مَفَاسِدُها في الغَالِب أكْبَر مِنَ المَفَاسِد التي تَنْشَأ عن عَقْد غيرِ مُؤسَّس على اخْتِيَارٍ واسِع مِنَ الأُمَّة ، وربَّما اسْتُعْمِلَتْ في ذلك بصِفَةٍ ضِمْنِيَّةٍ قَاعِدةُ « أنْ يُغْتَفَرَ في الانْتِهَاء مَا لا يُغْتَفَرُ في الابْتِدَاء » ، على معنى أنَّ عَقْدَ الإمَامة وإنْ كان يجبُ أن يَتِمَّ على الاخْتِيَار ، إلا أنَّه لَو تمَّ على غيرِ اخْتِيَار فَلا يكُون ذلك سَببًا في نَقْضِه بصِفَة آليَّة لما قد يَنْشَأ عن ذلك مِنَ المفَاسِد . إنَّ هذه المَعَانيَ لا نَجِدُ فيها تَصْريحًا مِن قِبَلِ الأشْعَرِيّ ، ولكِنَّ الرُّوحَ العَامَّةَ لبَيَانَاتِهِ وتَأكِيدَاتِهِ في خُصُوصِ العَقْدِ تُوحِي بها وتُشيرُ إليها ، وذلك مِن مِثْل قَوْلِهِ : « إذَا عَقَد مَنْ هو مِنْ أهْل الحلِّ والعَقْد الإمَامة لمَن هو لها أهْلٌ انْعَقَدَ وَوَجَبَ على كافَّة الخَلْق الانْقِيَادُ والمُتَابَعَةُ ، فَمَنِ ادَّعى بعد ذلك طَعْنًا أو خَلَلًا في أمْر مَن عُقِدَت له الإمَامةُ استُتِيبَ مِن ذلك ، فإنْ لَم يَتُبْ مُنِعَ مِن ذلك ودُوفِعَ »[1] ، ومِثْلِ قَوْله : « إنَّ للإمَام أنْ يولِّيَ غيرَه ويَعْقِدَ له الإمَامةَ

(١) ابن فورك : مجرد مقالات الأشعري ١٨٣.

بَعْده ، وإنَّ الأُمَّةَ يَلزَمُها عَقْدُه واخْتِيَارُ مَنِ اخْتَارَه ، ولا يكُون لهم في ذلك مُشَاوَرَةٌ »[١] .

ومِثْلِ قَوْلِهِ : « بَل تَثْبُتُ إمَامَةُ كُلِّ واحِد مِنهُم [أي الخُلَفاء الرَّاشِدين] بعقْد مَن عَقَدَهَا له مِن أهل الحلِّ والعَقْد ، وما حَصَل مِنَ الإجْمَاع بعْده عليه فإنَّما ذلك تأكيدٌ للعَقْد ، لا أنَّه دلالة على الإمَامة ابْتداء »[٢] . فهذه الأقْوَال تَعْني أنَّ عقدَ الإمَامة يكون مَاضيًا حتَّى ولَو لَم تَتمَّ البَيْعَةُ وهي الوَجْه الأكْبَر مِن وُجُوه الاخْتِيَار ، ممَّا يدلُّ على أنَّ البَيْعَةَ عند وقُوعِهَا تكُون قيِّمةً على الاخْتِيَار ، ولَيس هُو القَيِّم عليها . ومِنَ الآثَار الخَطيرة المُتَرَتِّبَة على هذه المحْوَرِيَّة التي أُعْطِيَت لعَقْد الإمَامة مسألةُ الخُرُوج على الإمَام بعدمَا يكون قد تمَّ له العَقْدُ بالإمَامةِ التي كانت هي ـ أيضًا ـ محورًا مُهمًّا مِن مَحَاوِر الفِقْه السِّيَاسيِّ عند الإمَامِ الأشْعَرِيِّ .

٤ ـ نَقْضُ الإمَامةِ : لمنْصِب الإمَامةِ الأهميَّةُ البَالِغةُ في الإسْلام ـ كما بَيَّنَّاهُ سابقًا ـ فهي المُنَاطُ بها تطبيقُ أحكامِ الدِّين في المُجْتَمَع ، وهي المُكلَّفَةُ بتوفيرِ أسْبَابِ الاسْتِقْرَار لتَقُومَ الأمَّة بمهمَّة التَّعْميرِ ؛ ولذلك فإنَّ الاضْطِرابَ الذي يحصُل في هذا المَنْصِبِ يكُونُ له الأثرُ البَالِغُ على سَيْرِ الحَيَاةِ في جُمْلَتِهَا ، وهو الأَمْرُ الذي يَقْتَضِيه المَنْطِقُ المُحَدِّدُ لطبيعةِ الإمَامَة ، والذي صدَّقَه الوَاقِعُ الذي جَرَت به شئُون الحُكْم في التَّارِيخِ السِّيَاسيِّ للأمَّة ، مُتمثِّلًا مَا كان بأحْدَاثِ مَقْتَلِ عُثمانَ إلى مَا بَعد ذلك مِنَ الفِتَن الكَثيرَة التي يُسبّبُهَا الخُرُوج على الأئمَّة في مختلَفِ العُصُور .

إنَّ هذَيْنِ السَّببَيْنِ كان لهُمَا الأثرُ البَالِغُ في تَوجِيه الفِقْه السِّيَاسي للأشْعَري

---

(١) المصدر نفسه ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه ١٨٦.

وأتْباعِه فيما يتعلَّقُ بنَقْض الإمَامة بعد عَقْدِهَا ، فقد كان هذان العَامِلانِ سَببًا في تَشَدُّدٍ بَيِّنٍ عندهم في نَقْض الإمَامَة بجميعِ وجُوه النَّقْضِ ، واتِّجاهٍ عَازِمٍ إلى المُحَافَظةِ على الإمَامَة قائمَةً بعد عَقْدِهَا والذبِّ عنها ضدَّ العَوَامِلِ التي تَتَناوَشُها بالنَّقْضِ على اخْتِلافِ مَصَادِرِها ، والتَّضييق في إمْكَان ذلك النَّقْض إلى أقْصَى حَدٍّ ممكنٍ ؛ حتَّى إنَّنَا نُقدِّر أنَّ الأشَاعِرَةَ أصْبَحُوا في هذا الشَّأنِ يَتَقَدَّمُونَ الفِرقَ كُلَّها أو مُعْظَمَهَا سِوى الشِّيعَةِ ، الذين لا يَرَوْنَ في الإمَامةِ نَقْضًا على وَجْه الإطْلاقِ . ويَبْدُو هذا التَّشدُّدُ الأشْعَرِيُّ في نَقْض الإمَامة في كلٍّ مِن مَسْلكي النَّقْض ، وهما : الخَلْع مِنَ الإمَامَة ، والخُرُوج عليها .

أ ـ نَقْضُ الإمَامةِ بِالخَلْعِ :

لا نَجِدُ فيما بين أيْدينا مِن مؤلَّفَاتِ الأشْعَرِيّ مَا يُمْكِن أنْ نُكوِّنَ منه صُورةً واضِحةً عن رَأيه في عَزْل الإمَام عن مَنْصِب الإمَامة ، غير أنَّه يُمْكِنُنَا أن نَسْتَنْتِجَ في ذلك بعضَ الاسْتِنْتَاجَاتِ ممَّا تُوحِي به بعضُ أقْوَالِهِ ، مُسْتَأنِسِينَ بآرَاءِ البَاقِلَّانيِّ الذي يُعدُّ أقْرَبَ المُتَأثِّرينَ بآرَائِه ، النَّاقِلين لها لمن بعدَهُ .

وأوَّلُ ما يبدو مِنَ الآرَاء في هذا الشَّأنِ ما اسْتقرَّ عليه الأمرُ عند الأشْعَرِيِّ وغَيرِه مِنْ فُقَهَاءِ السِّيَاسَة الشَّرعيَّة الإسْلامِيَّة مِن أنَّ الإمَام المعقُودَ له بالإمَامة يَبْقَى عقدُه سَارِيًا طيلةَ عُمْرِه مَا دامَ مُسْتَصْحِبًا للشُّرُوطِ التي على أسَاسِهَا تمَّ له بها العَقْدُ ، فلَيس لعقدِ الإمَامة أجَلٌ مُحدَّدٌ مشروطٌ أو غيرُ مشروطٍ ، وإنَّما يَبْقى الإمَام في سُدَّة الحُكْم مَا دامَ قادِرًا على أدَاء مُهمَّتِهِ بالشُّروط التي وَقَع اخْتِيَارُه عليها .

ويَقْتَضي هذا المعنى أنَّ أهليَّةَ عَزْلِ الإمَام عن مَنْصِب الإمَامة تكُون مَفْقُودَةً بإطْلَاق ، بحيثُ لا يَمْلِكُها أحَدٌ مِنَ المُسْلِمينَ بما في ذلك أهْلُ الحلِّ والعَقْد الذين عَقَدُوا له بالإمَامة ، فلا حقَّ لهم في عَزْل الإمَام مَا دَام

مُسْتَصْحِبًا لشُروطِهَا . ذلك ما أَثْبَتَهُ البَاقِلَّانِيُّ ردًّا على الاسْتشْكالِ المتَمَثِّل في مَنْع مَن يَمْلِكُ حقَّ عَقد العَقْد مِن أَنْ يكونَ له حقُّ فَسْخِهِ ، بأَنَّ ذلك جارٍ في الشَّريعةِ بأَكْثَرَ ممَّا يُحصى ، من مِثل : العَاقِد على وليَّتِهِ لا يَمْلِك فَسخَ نِكَاحِهَا مِن حَيْثُ كَان يَمْلِك عَقْدَه ، ومثل : العَاقِد البَيْع على سِلْعَته لا يَمْلِك حلَّه ، وغير ذلك كثير[١] . ونُقَدِّرُ أَنَّ رأيَ الأَشْعَرِيّ يُطَابِقُ هذا الرَّأيِ بالنَّظَرِ إلى مَا أَوْلاه مِن أهميَّةٍ لعَقْد الإمَامَة كما شَرحْنَاهُ آنفًا .

وإذَا مَا اخْتلَّتِ الشُّروطُ التي على أَسَاسِهَا وَقَعَ العَقْد بالإمَامةِ اخْتلالًا كبيرًا ؛ كأن يَفقِدُ الأَهْلِيَّةَ الصِّحِّيَّةَ أو العَقْلِيَّةَ للقِيَام بمَهَامِّ الإمَامَة ، أو أَصْبحَ لا يُنَفِّذُ أحكامَ الدينِ بحسَب مَا تَرتَضِيه الأُمَّةُ ، فإنَّ خَلْعَ الإمَام واستبدالَ غيرِه ـ ممَّن تَتَوافَرُ فيه الشُّروط ـ به ، يُصْبِحُ أمرًا مَشْروعًا ، وهو مَا يُفْهَمُ مِن قولِ الأَشْعَرِيّ : « فَمَتى أقَامَ الأَحْكَامَ وأَنْفَذَها في الظَّاهِرِ على مَا وَرَدَت به الآثَارُ ودلَّت عليه آيُ الكِتَاب وأَقَاوِيلُ الأُمَّة ـ كان أمرُه في الإمَامة مُنْتَظِمًا ، ومَتى مَا زَاغَ عن ذلك عُدِلَ به إلى غيرِه وكانتِ الأُمَّة عيارًا عليه »[٢] . فأَمْر العَزْل يعُودُ إذًا إلى الأُمَّة فيمَن يُمثِّلُها مِن أَهْل الحَلِّ والعَقْدِ ؛ لتَخْلَعَ الإمَامَ وتَنْصِبَ غيرَه مَكَانَهُ .

ويَبْدو أَنَّ هذا الرَّأيَ هو الذي أَصْبَحَ سَائِدًا في الفِقْه السِّيَاسي الأَشْعَرِيِّ بعد أبي الحَسَن ، وهو مَا أَشَار إليه الآمِدي بقوَّةٍ في قولِه : « ولهم [أي أَهْل الحلِّ والعَقْد] أَنْ يخْلَعُوه ـ وإنْ شَرط غير ذلك ـ إذا وُجد منه ما يُوجِبُ الاختلالَ في أُمُور الدِّين وأَحْوَال المُسْلمين ، وما لأَجْلِه يُقَام الإمَام »[٣] . ومن

(١) راجع في ذَلِكَ ما نقله عبد الرَّحمن بدوي عَنِ الباقلاَّني ، في : مذاهب الإسْلاميِّين ، بيروت ـ دار العلم للملايين ، ١٩٩٧م ، ٦٣٠.

(٢) ابن فورك : مجرد المقالات ١٨٢.

(٣) الآمدي : غاية المرام ٣٨٥ (عن : حسن الشافعي : الآمدي وآراؤه الكَلاميَّة ٥٠٦) .

ذلك ـ أيضًا ـ ما أقرّه قبل ذلك إمامُ الحَرَمَيْن في تَسَاهُلٍ غير مَعْهُود منه في هذا الشَّأن؛ حينما أجَازَ العَزلَ بأسباب لا تعُودُ إلى تقْصِيرِ الإمامِ واخْتلالِ شُروطِهِ، بل تَعُود إلى مُجرَّد «أنْ سَقَطَت طاعة الإمَام فينا، ورثَّت شَوكَتُهُ، ووهَنَت عُدَّتُه، ووهَت منَّته، ونَفَرَت منه القُلُوب ـ مِن غيرِ سبب فيه يَقْتَضِيه... فإذا اتَّفق ذلك... فالوَجه نَصْبُ إمَامٍ مُطَاع»[١].

وقد يقَعُ التساؤلُ عنِ السَّبَبِ في هذا التَّسَاهُلِ في عَزْل الإمامِ الذي أسَّسَ له الأشْعَرِيّ وتابعه عليه أصْحَابه، الذين منهم إمامُ الحَرَمَيْنِ على مَا عُرف عنه مِنَ الشِّدَّةِ في مثل هذا المَقَام. وجوابُ ذلك أنَّ هذا العَزْلَ المُتحدَّثَ عنه هو العَزْلُ الذي يتمُّ مِن قِبَلِ المؤهَّلين له بالطَّريقَة السِّلميَّة التي لا تُثيرُ فِتْنَةً، فالعَزْل بهذه الطَّريقَةِ لا تَتَرتَّبُ عليه مَفَاسِدُ يَنْبَغي أَنْ تؤْخَذَ بعينِ الاعْتِبَار في تَقييم المَفَاسِد النَّاشِئَة مِن عَجْز الإمَام عَنِ الاضْطِلاع بمهامّ الإمَامة، وأمَّا لو كان العَزْلُ مُفْضِيًا إلى فِتْنَة فإنَّ الحُكمَ الفِقْهِيَّ سوف يكُون له مَسَارٌ آخرُ يَتَّجِهُ به نحو نَقْض الإمَامة بطَريقِ الخُرُوج.

ب ـ نَقْضُ الإمَامةِ بِالخُرُوج:

المقصُودُ بالخُرُوج شَقُّ عَصَا الطَّاعَة على الإمَام، والثَّورةُ عليه بالقُوَّة العَسْكريَّة مِن أجل تَنْحيته عَنْ مَنْصِبِ الإمَامةِ لكَونِهِ فَقَدَ الأهليَّة لهذا المَنْصِب، واستبدالِ غيرِه ـ ممن يكُون محلَّ الرِّضا مِنْ قِبَلِ الخَارِجينَ، لتوفُّرِ أهليَّة الإمَامة فيه ـ به.

ولا يدخلُ في اهْتمامِنَا في هذا المَقَام ما قد يُلابِس هذا الخُرُوجَ مِنَ الأهْوَاء، التي تَظْهَر في مَظَاهِرَ تُتَّخذ أسبابًا للخُرُوج، فذلك مَتْرُوك للضَّمَائِر.

(١) إمام الحَرَمَيْن: الغياثي ١١٦-١١٧.

وإنَّما تهمُّنا الآرَاء التي يَبْنِيهَا أصْحَابُها على أسْبَاب يَرَوْنَهَا حَقيقيَّة تَقْتَضِي الخُرُوج على الإمامِ لخَلْعِهِ عَنِ الإمامةِ بالقُوَّة.

وأوَّلُ ما يَبْدو في شأنِ الخُرُوج أنَّ الأشْعَرِيّ ومن بعده أتبَاعه تتَّصفُ أحكامُهم فيه بالحَذَر الشَّديد والحَيْطَةِ البَالِغَةِ، وإنْ كانت مع ذلك لا تُفَارِقُ المَنْهَج الوَسَط وإنْ كان على طَرَفِهِ مِن جِهَةِ المَنْع، وهو مَا يَبْدُو في تَلْميح أوْرَدَهُ الأشْعَرِيّ مُوحِيًا بصِفَة ضِمْنِيَّة رَفْضَه له، حينما قال: «وقال قائِلُون: السَّيفُ [أي الخُرُوج على الإمامِ بالسَّيف] باطلٌ، ولو قُتلتِ الرِّجَال وسُبيتِ الذُّرِيَّة، وإنَّ الإمَام قد يكُون عَادِلًا وقد يكُون غيرَ عَادِل، ولَيس لَنَا إزَالتُه وإنْ كان فَاسِقًا، وأنْكَرُوا الخُرُوج على السُّلْطَان ولم يَرَوه، وهذا قَول أصْحَاب الحَديثِ»[1]. فبينَ هذا المَنع المُطْلَق للخُروج على الإمَام وبينَ ما كان يَرَاه الخَوَارِج ويُمَارِسُونَهُ مِنَ الخُرُوج لأتْفَهِ الأسْبَاب، يَتَنَزَّل الرَّأيِ الذي يَرَاهُ الأشْعَرِيّ في الخُرُوج.

ويَبْدو أنَّ المِيزَانَ الذي كان الأشْعَرِيّ يَزِنُ بِه آرَاءَه في الخُرُوج يقُوم على ثلاثةِ عَنَاصِرَ أسَاسيَّةٍ؛ أولها: عَقْد الإمامةِ الذي تمَّ به تَنْصِيبُ الإمامِ من حيث ما يَتضمَّنه مِن قُوَّة الشَّرعيَّة أو ضَعْفِهَا. والثاني: الأسبَاب الطَّارِئَة على الإمامِ والمُتسَبِّبَة في الأضْرَار التي تُستوجَب للخُرُوج عليه، فيما إذا كانت أسبابًا تَبْلُغ الدَّرَجَةَ الحقيقيَّة التي تُسوِّغ الخُرُوج أو هي دون ذلك. والثَّالِث: هو الآثَار المُترتِّبَة على الخُرُوج فيما إذا كانت تؤول إلى فِتنةٍ ضَررُهَا أكبرُ مِنَ الضَّرر المترتِّب على بَقَاء الإمامِ في مَنْصِبه أو هُو دُون ذلك. بهذه المقَاييس نظر الأشْعَرِيّ في الخُرُوج على الإمَام، وقرَّر أحْكَامه الفقهيَّة فيه.

---

(١) الأشْعَرِيّ: مَقَالاتُ الإسْلاميين ٢: ١٤٠.

ففيما يتعلّق بالخُرُوج ذي الصِّلَة بشرعيّة العَقْد يتنزّلُ رَأي الأُشْعَرِيّ ضِمْن ما رَأيناهُ ـ سابقًا ـ من تِلْكَ الأهميّةِ الكُبرى التي يُوليها لعَقْد الإمَامة، وتِلْك المهَابَة التي أَلْبَسَهُ إيَّاهَا؛ بحيث أصْبَحَ وقوعُ العَقْد وتمامُه يُزَاحِمُ في الأهميَّة شَرعيّته ذَاتَها، ولذلك فإنَّ الإمَام يُقرِّر في هذا الشَّأن حُكمًا بمَنْع الخُرُوج على الإمامِ إذا كان قد تمّ العَقْد بالإمامةِ له، ولَو كان العَقْد غير مَشْرُوع مِثل العَقْد للمُتَغَلِّب بالقَهْر وهو غيرُ صَالِح في ذَاتِهِ للإمَامة. وقد سجَّل هذا الحُكْم بوضُوح في قوله: «وإذا تَغلَّب قومٌ فبَايَعُوا مَنْ لا يصلحُ لذلك، لم تَثْبُتْ إمَامةُ مَن بَايَعُوه بالقَهْر والغَلَبَة... إنه إذا كانتِ الحَالَة كذلك لم يجُز الخُرُوج على هذا الجَائِرِ، بلِ الوَاجب الإنكَار عليه بالقَلْب، وإظْهَار الطَّاعَة له في الظَّاهِر؛ لئلا يُؤدِّيَ إلى إيقَاع الفِتَن والهَرْج والفَسَاد والانْتِشَار، ولأنَّ دفعَ ذلك باليَد والسَّيف إلى الإمَام القَائم العَادل»[1].

ولكنَّ بابَ الخُرُوج في هذه الحالِ لا يكونُ مُغلقًا على الإطْلاق كما يُفهم مِنَ القَوْل السَّابِق للأشْعَرِيّ؛ إذِ المَنْع كمَا جاء في ذلك القَوْل مَشْرُوطٌ بشَرْطَين، أولهما: إذا نَشَأت عنه فتنٌ وهَرْج وفَسَاد. والثَّاني: إذا كان خُروجًا عَشْوائيًا مِن قِبَلِ عامَّةٍ مِنَ النَّاس، لا يقُودُهُم إمامٌ شَرعيٌّ عَادِل. ويُفهم من هذا أنَّ الخُرُوج يكون مَشروعًا بتحقُّق الشَّرطَين: الأمْن مِنَ الفِتْنَة والفَسَاد، وأن يكون خُروجًا يقودُه إمامٌ وقَع له العَقْد بالإمَامة على الوَجْه المَشْرُوع.

وفيما يتعلّق بالخُرُوج نتيجةَ الإخْلال بشرُوط الإمامةِ، فما هو مُتَوفِّر لَدَيْنَا مِن آرَاء الأشْعَرِيّ أنَّ الخَلَل في شَرط العَدَالةِ لا يجوِّزُ الخُرُوج على السُّلْطانِ، فإذا أصْبَح الإمَام ظالمًا ولكِن لا يُكْرِه النَّاس على العَمَل بالظُّلْم،

(١) ابن فُورك: مجرَّد المقالات ١٨٤.

ولا يُخَالِف الكِتَاب والسُّنَّة، فإنَّ مجرَّدَ جَورِهِ وظُلْمِهِ لا يُسوِّغ الخُرُوج عليه، وذلك ما رَوَاه عنه ابن فُورَك في قوله: «وكان يقُول في أحْكَام السُّلْطَان الجَائِر، والصَّلاة خَلْفَهُ، والمُحَاكَمَة إليه وإلى قَضَائِهِ، بما يذهَبُ إليه أكْثَر الفُقَهَاء أنَّ المُخَاصَمةَ إليه والاسْتِعَانَةَ به والصَّلاة خَلْفَه ـ جَائِزَةٌ، وأحْكَامُهُ نَافِذَةٌ إذا وافَقَ الكِتَابَ والسُّنَّة، وكذلك الدُّخُول في عَمَلِهِ إذا لم يُكْرِه على العَمَل بالجَورِ وأمر في عَمَلِهِ بالعَدْل، والإنْكَار لما يَعْمَلُهُ مِنَ الجورِ بالقَلْبِ، وتَرْكُ الخُرُوج عليه بالسَّيفِ»[1].

وإذا كان الأمرُ على هذا النَّحو مِن مَنْع الخُرُوج بهذا الحدِّ مِنَ الجورِ، فكَيفَ يكونُ الحالُ إذا ما اخْتَلَّتِ الشُّرُوط في الإمامِ إلى الحدِّ الذي تكون فيه مُخَالِفة للكِتَابِ والسُّنَّة، وفيه الإكْرَاه على العَمل بالجورِ؟ يَبْدو أنَّ الأشْعَرِيّ يُحِيلُ الجَوَابَ على هذا السُّؤال إلى المِيزانِ الثَّالِثِ، وهو مِيزَان الآثَار المُتَرَتِّبَة على الخُرُوج.

ولكنَّنا في هذا الأمْر لا نَجِدُ بَيانًا مُباشِرًا للأشْعَري، غير أنَّ مَا أصْبَح مُشْتهِرًا عند أصْحَابِه غَيرُ مُخْتَلف فيه، يُمْكِن الاسْتِئْنَاسُ به مَنْسُوبًا في أصْلِهِ على الأقلِّ إلى الإمامِ، ومَسْنُودًا بإيحاءاتٍ مِن رَأيِهِ الآنِف في الخُرُوج في كُلٍّ مِن حالتي القَهْر والجور، ومَوْزُونًا بالمِيزانِ الذي أجْرى عليه أحْكَامَه في فِقْهِهِ السِّيَاسي، وهو مِيزَان التَّوسُّط بين الفِرَق في تَطَرُّفَاتِها يمينًا ويسارًا.

ومِن هذا المَنْظُور يمكنُ أنْ نُقرِّرَ أنَّ الأشْعَرِيّ كان مَوقفُه مِنَ الخُرُوج على الإمامِ لنَقْض إمَامَتِه مَوقفًا مُتشدِّدًا، خِلاف مَوقِفِه في الخَلع الذي اتَّصف فيه بالتَّسَاهُل لأسْبَاب ذَكَرْنَاهَا؛ فهو يُضَيِّقُ مِن مِسَاحةِ جَوَازِه، فَضْلًا عن وجُوبِهِ، ويَقِفُ منه مَوقفَ الحَذَرِ والتَّحوُّط، ولكنْ مع ذلك فإنَّه لا يَصِل إلى

(١) ابن فُورك: مجرَّد المقالات ١٩٠.

دَرَجةِ مَنْعِهِ المَنْعَ المُطْلَق، كما يَبْدو مِن عَرْضِهِ لرأي الذين يَذْهَبُون إلى ذلك عَرضًا يُوحي بصِفَة ضِمْنيَّة أنَّه يُخَالفه، وهو ما يُسْتَشفُّ من قولِه: «وقال قائلُون: السَّيْف [أي الخُرُوج على الإمامِ بالسَّيف] باطلٌ، ولو قُتلتِ الرِّجَال وسُبيَتِ الذُّريَّة، وإن الإمامَ قد يكون عادلًا وقد يكون غير عَادِل، ولَيس لَنا إزَالته وإن كان فَاسِقًا، وأنْكَرُوا الخُرُوج على السُّلْطانِ ولم يَرَوه، وهذا قولُ أصْحَابِ الحَديث»[1]. فتَعْليقُه بأنَّ هذا الرَّأيَ هو رأيُ أصْحابِ الحديث قد يُسْتَشَفُّ منه أنَّه لَيس له برأيٍ، جريًا على اخْتِلافِ مَنْهَجِهِ الجديدِ عن مَنْهَج هؤلاء في التَّقْرِير العَقَدي على وجْه الخُصُوصِ.

ويُمْكِن أَنْ نَسْتَنْتِج ـ بناءً على ما أصْبَح رأيًا للأشْعَريَّة بعد الأشْعَرِيِّ ـ أنَّ الإمامَ رُبَّما يكُون قد أسَّسَ لهذا الرَّأيِ بتقْرِير أنَّ الخُرُوج لا يتمُّ إلا بثَلاثةِ شُروط أسَاسِيَّة، **أوَّلها**: أنْ يكُونَ قائمًا على مسوِّغٍ قويٍّ، يتمثَّل في انْتِهاكَات كَبيرة يقومُ بها الإمَام لعَقْد الإمامةِ الذي عُقد له، كأن يَظْهَر منه كفرٌ صُرَاحٌ، أو مُخَالَفَة للدِّين صَرِيحة، أو امْتِنَاع عن تَنفيذ الأحْكام. فحينئِذٍ كما يقول الأشْعَرِيّ فيه: «عُدِلَ به إلى غيرِه، وكانتِ الأمَّةُ عيارًا عليه»[2]. أمَّا مَا دُون ذلك مِنَ الخَلَلِ الطَّارئ على عَقْد الإمَامة ـ مِن مثل الجورِ ـ فهو ليسَ بالمسوِّغِ الكافي للخُروج، كما رَأينَا ذلك آنِفًا.

والشَّرط الثَّاني: أن يكونَ قرارُ الخُرُوج قائمًا على مُوازَنةٍ دقيقة بين المَفَاسِد التي قد تَنْجُم عَنِ الفِتَن والهَرْج والقَتْل، والمَفَاسِد النَّاشِئَة عَنِ الخَلَلِ الحَاصِل مِن إخْلالِ الإمَام بشُرُوطِ العَقْد، والذي هُو مسوِّغ الخُرُوج. ولعلَّ أوَّل مَا يُؤخَذ بعينِ الاعْتِبارِ في هذه المُوَازَنَة أنْ يكُونَ الخُرُوج قائمًا على

(١) الأشْعَرِيّ: مَقالاتُ الإسْلاميين ٢: ١٤٠.

(٢) ابن فُورك: مجرَّد المقالات ١٨٢.

القُدْرَةِ عليه بأسْبَابِهِ المادِيَّة والمعْنويَّة ؛ إذ بدون ذلك يكون إلقاءً بالنَّفْس إلى التَّهلكة دُون إزالةِ مَفْسَدة انْحرافِ الإمامِ ، وحينما تَسْتوي المُوَازَنَةُ تُحَكِّمُ قَاعِدةُ دَفْع أكبر المَفْسدتَين ، فيُقرُّ الخُرُوج إذا كانت مَفْسَدَتُهُ أقلَّ مِنَ المَفْسَدَةِ التي من أجْلِهَا قام ، وإلَّا كان حُكمه المَنْع .

والشَّرط الثَّالث : أنْ يكونَ الخُرُوج برئاسَةِ إمامٍ يُعقَد له بالإمَامةِ ؛ ليتحرَّك ومَن مَعَهُ خَارجًا على الإمامِ المُخلِّ بالشُّرُوط ، وأمَّا الخُرُوج العَشْوائي مِنْ قِبَلِ الأفْرادِ والجَمَاعاتِ فهو ـ كما يَبْدو ـ غيرُ جَائِزٍ عند الأشْعَرِيّ ، كما يُفهم مِن قولِهِ : «إنَّ دفعَ ذلك [أي غير الصَّالح المُنصَّب بالقَهْر] باليدِ والسَّيف إلى الإمامِ القائمِ العَادلِ»(١) . وهذا الشَّرطُ هو مِن مَزيد التَّحوُّطِ ؛ إذ الثَّوْرَاتُ الفَوْضَويَّةُ تَنْتَهي غالبًا إلى حُصُول أكْبَرِ المفْسدتين ، وأمَّا الخُرُوج مع الإمامِ فهو أضْمَنُ في دَفْعِهَا .

إذا كان أهلُ الحديثِ قد مَنعوا الخُرُوج على وجْه الإطْلاق كما ذَكَرْنَاه آنِفًا ، وإذا كان الخَوَارِجُ أسْرعَ الفِرَقِ إلى الخُرُوج تقريرًا وتطْبيقًا ـ فإنَّ الأشْعَرِيّ وقَفَ مَوْقِفَ الوَسَطِ في هذا الأمْر ؛ وفاءً لِمَنْهَجِهِ الفِكْرِيّ الذي اخْتطَّه لنَفْسِهِ ، والذي تَنَاوَل به تَقْديرَ الأحْكَام في كلِّ المَجَالات ، بما في ذلك الفِقْه السِّيَاسي . فانْتَهى في هذه المَسْألة البَالِغَةِ الخُطُورةِ إلى مَوْقِف لا يَترك أمرَ الحُكمِ سُدًى ، يتلاعبُ به كلُّ مَنِ استبدَّت به شهوةُ الحُكم لِتَفْسَدَ حياة المُسْلمين ، فيمنع الخُرُوج بإطْلاق ، ولا يتجرَّأ فيه على الخُرُوج بأدْنَى الأسْبَاب ، فيجرُّ بذلك على المُسْلمين أعْظَمَ المَفَاسِد التي تُسبِّبها الفِتَنُ كما أثْبَتَهُ التَّاريخ . فهل يكونُ الأشْعَرِيّ في هذا المَوقِف مُستفيدًا مِن تَارِيخ انْتمَائِهِ

(١) ابن فورك : مجرد المقالات ١٨٤.

إلى المُعْتَزِلَة، فيما هو مُقرَّر عنْهَا[١]، وهو يَبْدو في كلِّ الأَحْوَالِ أنَّه الرَّأي الأَحْكَمُ، بالنَّظَرِ إلى خُطُورةِ الخُرُوج وما يَنْتُج عنه مِنَ الآثار؟

يَبْدُو ممَّا تقدَّمَ أنَّ الإمامَ الأَشْعَرِيَّ اخْتَطَّ في الفِقْه السِّيَاسي الإسْلاميِّ مَنْهجًا، كان سمْتُه العامُّ الحَذَرَ والتَّحوُّطَ مِن أَنْ يصبحَ أمرُ الحُكْمِ سَاحةً للصِّراعِ العنيفِ الذي يضرُّ بمصَالِحِ الأُمَّة، وهو مَا بَدا جليًّا في تِلْك الشُّرُوط والقَوَاعِدِ التي وضَعَها في تَنْصِيبِ الإمامِ، مُتَّجِهًا فيها إلى تَشَدُّدٍ في اخْتِيَار الإمامِ، وإلى تشدُّدٍ أكبرَ في فَسْخِ عقدِ الإمامةِ؛ تَأَثُّرًا في كل ذلك بما جَرى به الوَاقِعُ مِن فِتَنٍ مُهْلِكَةٍ بسبب الصِّراع على سُلْطَة الحُكْم، وبمنهجِه الوَسطِ الذي يُوازِن بين دليل العَقْل ودليل النَّقْل، فكان مَا وضَعَه مِن أُسسٍ في فِقْهِهِ السِّيَاسي منهجًا سَارَ عَلَيه مَنْ جاءَ بَعْدَهُ مِن أَتْبَاعِه، وأصْبَح مَذْهَبًا للأَغْلبيَّة مِنْ أهلِ السُّنَّة كَمَا جَرَتْ به مؤلَّفاتُهم في فِقْه السِّيَاسَة الشَّرعيَّة.

(١) راجع: الأشْعَرِيّ: المقالات ٢: ١٥٧ـ ١٥٨.

تعليقات ومداخلات

عبد الشافِي عبد اللطيف :

نظرًا لضِيق الوَقْت ، سَأتَنازلُ عن كلِّ عِبَارَاتِ المُجَامَلة ، وسأقِفُ عند عِبارةِ الأستاذ الدّكتُور عبد المجيد النجّار ، وهي قَوْلُه : « فِقْهُ السِّياسةِ ، هو أَضْعَفُ الحَلَقَاتِ في الفِكْر الإسْلاميّ » ، وهذه حَقِيقَةٌ ، ونحنُ الآن أَحْوَجُ ما يكُون إلى إبْرَازِ الفِقْهِ السّيَاسي الإسْلاميّ ، لأنّ القَضِيّة الآن مُلِحّةٌ بينَ الذين يَتَحَدّثُون عن دولةٍ دِينيّة ودَوْلَةٍ مَدَنِيّة . العِلْمَانيّون في العَالم العَرَبي - بل الإسْلاميّ كُلّه - يُفْزِعُون النّاس بدعْوَى أنّ كلَّ مَنْ يُطَالِبُ بتَطْبِيقِ الشَّرِيعَةِ ، يُرِيدُ دَوْلَةً دِينِيّة ، والدّولةُ الدينيّة مَفْهُومٌ كَنَسي غَرْبِي ، لا عَلاقَةَ لَنا به ، لا مِن قَرِيبٍ ولا مِن بَعِيدٍ ، فعندمَا يُنَصّبُ البَابا - وهو نائِبُ المَسِيحِ على الأرْضِ - الإمْبرَاطُور يكون تَعْيِينًا إلَهِيًا ، لا يُنَاقِشُه أَحَدٌ .

شَرِيعَتُنا لَيسَت كذَلِكَ ، وسَمِعْتُ عن تَرْشِيحِ عُمَر لأبي بكرٍ ، أو تَرْشِيح أبي بكر لعُمَرٍ ، مَن خَيرٌ من أبي بكرٍ وعمر ؟ ومَن خَيْرٌ مِن خَلْقِ الله أجمعين ، فكيف يُرَشِّحُ أبو بكرٍ أو يُرَشِّحُ عُمَر ؟ هل رشَّح الرسول ﷺ أَحَدًا ؟ لا ، وإنَّما تَرَكَ الأمْرَ للأُمَّةِ لم يصَادِرْ حقَّ الأُمَّةِ في اخْتِيَارِ مَنْ يَحْكُمها . إذًا ، الأُمَّةُ في شَرِيعَتِنا هي مَصْدَرُ كُل السُّلْطَةِ ، ليس مِن حَقِّ أَحَدٍ أن يَحْكُمَها إلا بإرَادَتِها ، فالأُمَّةُ مَصْدَرُ السُّلْطَةِ ، والأُمَّةُ لها دَورٌ كَبِيرٌ في التَّشْرِيعِ ، لأنَّ مَصادرهُ الكِتَابُ والسُّنّة ثم الإجْمَاع ، وكُلُّ هذا عَمَلُ الأُمَّةِ .

كثيرون يقولون إن أَبا بَكرٍ عَهِدَ لِعُمَر ، وهذا غير حَقِيقِي ؛ ما حَدَثَ أنَّ أبا بكرٍ عندما مَرِضَ ، جَمَعَ كِبَارَ الصَّحَابَة ، وقال لهم أنتم تَرَونَ ما حَلَّ بي ، ولا أُرَانِي إلَّا هَالِكٌ ، فاخْتَارُوا لَكُم أَمِيرًا ، لأنْ تَخْتَارُوا وأَنَا حَي ، خَيرٌ مِن أن

تَخْتَاروا وأَنَا مَيت . فقالوا فَوَّضْنَاكَ في الأَمرِ ، فالصَّحَابَة فَوضُوا أبا بكرٍ ، ومن ثم رَشَّحَ عُمَر ، وهم بدَوْرِهم وافقوا على هذا التَّرْشِيحِ ، إذًا ، لم يَنْفَرِدْ أبو بكرٍ ولا عُمَر بالأمرِ ، لأن سَيدُ الخَلقِ لم يَنْفَرِدْ بتعيينِ حاكِم للأُمَّةِ ، وتَرَكَ الأمرَ لها ، إنه لم يَفْعلْ ، ولكنهم يقُولون إنه فَعَل .

عبد المجيد النجار :

الإمَام الأَشْعَرِيّ يُفَرّقُ في وضوحٍ وجلاءٍ بين اخْتِيارِ الإمامِ ، وبين العَقْد له بالإمَامةِ ، فيَجْعَل في الاخْتِيَارِ شَيْئًا مِنَ الـمُرُونَةِ والتَّسَاهلِ على خِلَافِ ما قد يَبْدُو في الظَّاهِرِ ، فهو وإن كان يَجْعَل حقَّ الاخْتِيَار للعَدَدِ الذي قد يَكونُ مَحْدُودًا ، وقد يَنْحَصِرُ في واحدٍ ، فإنه ـ كما ذَكَرت مُنْذ حين ـ قَدَّرَ وغَلَّبَ أن ذَلِكَ يَتَعَلَّق بالصِّفَةِ التَّمْثِيلِيّة لهؤلاء الذين يَخْتَارُون ، وليس بالصفة الشَّخْصِيّة ، والقَرَائِن على ذَلِكَ ذَكَرتُها منذ حين ، أما فِيما يَتَعَلَقُ بالعَقْد بالإمَامةِ فهي المَرْحَلَةُ التي تَأْتِي بعد الاخْتِيَار ، وهو ما يُعْرَفُ اليوم بتَنْصِيبِ رئيسِ الدولةِ من قِبَلِ المَجْلِسِ الدُّسْتُورِي ، وهذا أمرٌ خطيْر كما يبدو في كِتَابَاتِ الإمامِ الأَشْعَرِيّ ، لأن الإمَامةَ أو مَنْصبَ الإمامِ لا يَثْبُتُ إلا بهذا العَقْد أوّلًا ، ثمّ ثَانِيًا تَتَرتَّب عليه الواجبات في طَرَفِي العَقْد : الإمَام من جِهَةٍ ، والإمَامةُ من جِهَةٍ أُخْرَى ، ثمّ ثَالِثًا الحَدِيثُ فيه أو النَّقْدُ فيه يَتَرَتَّب عليه فِتْنَةٌ كَبِيرَةٌ لأنه يَعدُّ نَفْسه شَرْعِيًا ، فإذا ما رُوجِعَ هذا العَقْد بعد انْعِقَاده وتَمَامه ، فإن ذَلِكَ يُؤَدّي إلى الفَوْضَى ، ولذَلِكَ فهو يَتَشَدَدُ فيه تشدُّدًا كَبِيرًا إذ يَقُولُ : « إذا عَقَدَ مَن هو مِن أَهْلِ الحِلِ والعَقْد الإمَامةُ لمن هو لها أَهْلٌ ، انْعَقَدَت ووجَبَ على كافة الخَلْقِ الانْقِيادُ والـمُتَابَعة ، فمَنِ ادَّعَى بعد ذَلِكَ طَعْنًا أو خَلَلًا في أَمْرِ مَن عُقِدَتْ له الإمَامة اسْتُتِيبَ من ذَلِكَ ، فإن لم يَتُبْ مُنِعَ من ذَلِكَ ، ولذَلِكَ فإنه يَقُولُ : وإن تَمّ العَقْد على إمَامَةِ الـمُتَغَلِّب بشرطِ تَوَفر

الشَّرُوط فيه، أو إمَامَة من عُهِدَ له من قَبْله، فالعَقْد ساري المَفْعُول، إذا كانت الشَّرُوط مُتوفِّرَة، ولا يُمْكنُ مُنَاقَشَة هذا العَقْد إلا إذا إخْتَلتْ تلك الشَّرُوط، أَقُولُ إنَّنَا الآن في العصرِ الحديثِ، ومنذ قيامِ حَرَكَات النَّهْضَةِ نُكرِّر هذه المبادئ في عُمُومِها، التي قَالهَا الأَوائِلُ مَشْكُورين، وعلينا تَطْويرُ هذا الفِقْهِ وتَنْميتُه على غِرَارِ الفُروعِ الأُخْرَى للفِقْهِ، علينا أن نَتَّجِهَ نحو جَعْلِ هذه المَبَادِئ في مَسَارَاتٍ عَمَلِيّة، ونَتَّخذَ لها آليّات وإجْرَاءَات، نَقْتَنِصَ فيها ما وَصَل إليه عِلْمُ السِّياسَةِ الحَديث، فِيما لا يَتَنَاقَضُ مع مُقْتَضَياتِ الدين، وتَطَور فِقْهِنا السِّيَاسي على هذا الأَسَاسِ، ولكننا لم نَفْعَلْ إلى الآن، والدِّرَاسَات الحَديثَة ـ إلا القليل ـ ما زالت تُجَمِّل هذه المبادئ في أُسُسِها الكُبْرَي ولا تَنْزِلُ إلى التَّفْصِيلِ وإلى الإِجْرَاءَاتِ وإلى المُؤَسَّسَاتِ، لضَمَانِ عَدَم جَوْرِ الحُكَّامِ، ونحن نَرى اليَومَ ما يَقعُ، ونَظُنُّ أن هذا فيه شيءٌ من تَقْصِيرِنا في هذا الشأن.

الإمام أبو الحسن الأشعريّ ومدرسته الصُّوفيّة

نجاح الغنيمي

هذا العنوانُ الذي يحملُه البحثُ الحَاليُّ، من المؤكَّد أنّه سيُسبِّبُ للقارئ العاديِّ ـ بل والمتخصِّص كذلك ـ الكثير من الحيرةِ والدَّهشة؛ لأنَّ اسم الإمام الأشْعَريّ مرتبطٌ في خواطِرنا وأذهاننا بالثَّورة على التَّيار الاعْتزالي، ومعه التَّطرف العَقلي، بل والتَّطرف عمومًا في أي اتِّجاهٍ كان. وهذا الموقف المعتدل والوسطي من الأشْعَريّ أكْسبه قُلوب الإسلاميين العقديين من كُلِّ الاتجاهات والمذاهب والمدارس الفقهيَّة والحَديثيَّة وغيرها من العُلومِ الإسلاميَّة، بحيث أصبح رمزًا لأهلِ السُّنة والاتجاه السُّنّي عُمومًا لأجيال الإسلاميين، منذ عَصْرِه في نِهايَةِ القَرن الثَّالث، ومَطْلع الرَّابع الهجريين حتَّى يوم النَّاس هذا.

ومن المؤكَّد أنَّ مدَّ الدِّراساتِ العقديَّة، والجانب العقديَّ عُمومًا في فكر الإمام الأشْعَريِّ، وتراثِه، وما أثاره من ضجَّة في عَصْره، عند بدايَة انقلابه ـ كُلُّ أولئك قد استحوذ على اهتمام المعَاصرين للإمام، ومن تَلاهم من أجيالِ الإسلاميين، بحيث لم يتنبَّهُوا ـ أو لَمْ يظهروا اهتمامًا بالقَدْرِ نَفْسِه ـ إلى الجوانبِ الأخرى الثريَّة، والتي لا تقلُّ في ثرائها، إن لمْ تَزِدْ، عنِ الجَانبِ العَقَدي في تُراثِ الإمام الأشْعَريِّ وفكْرِه، كالجَانب الفقهي، والجَانب الحَديثي، والجَانب الصُّوفيّ، وغير ذلك وذاك.

الورقَة الحاليَّةُ، تُزْمِعُ تناول الجانب الصُّوفي من فكرِ الإمام الأشْعَريِّ، ومدرستِه الصُّوفيَّة.

وباديَ ذي بَدْءٍ يَنْبغي أن نتساءَلَ:

- ما هي العناصرُ الصُّوفيّة والرُّوحيّة في سُلوكِ الإمام الأشْعَريّ وفكْرِه، التي جَعَلْت الجانب الصُّوفي من الجَوانب المُهمَّة في تكوينه الفكري والرُّوحي والعَقَديّ؟

وبحيثُ يجدُ البَاحث الجادُّ أن هذا الإمام العقديَّ العَتِيد، ليس فحسب صوفيًّا سالكًا، وإنما كذلك صاحبَ مدرسةٍ صوفيّةٍ، وليس طريقة عتيدةٍ. وهذا يعني أن الإجابة على هذا السُّؤال هي إجابةٌ مزدوجةٌ، حَسَب ازْدِوَاجِ السؤال إلى شِقَّين: أولًا، وثانيًا:

أولًا: أما الإجابَةُ على الشِّقِّ الأوَّل - وهي العناصِرُ الصُّوفيَّةُ في تكوينِ الأشْعَريّ الروحيّ والنفسيّ والعَقَدّي - فيظهرنا عليها دقائقُ حياته السلوكيّة، والإشاراتُ العديدةُ في مؤلَّفاتِهِ، أو مؤلَّفاتِ من ترجَموا لهُ، إلى قضايا جوهريَّة، سواءٌ ما كان منها مواجِيد روحيَّة أو أفكارًا نظريَّة، تعكسُ لطائفَ نفسيَّةً، أو خواطرَ وأنظارًا عقديَّةً مذهبيَّةً.

(١) الجوانبُ الصُّوفيَّة في تكوينِ الإمامِ الأشْعَريّ:

أما من حيثُ حياته السُّلوكيَّةُ والصُّوفيَّةُ، فسنبدأُ بما أورده أبْرز من أرَّخوا لسيرةِ أبي الحسن الأشْعَريّ، وهو أبو القَاسم عليُّ بن الحسنِ بن عَسَاكِرَ الدِّمشقي المتوفَّى ٥٧١هـ، وقد عرضَ لتفاصيلَ عديدةٍ تُوضِّحُ اجْتِهادَ الإمام الأشْعَريّ في العبادةِ والتَّهجُّد، وتقلُّله من الدُّنيا، والزَّهَادة فيها، ولا بأسَ أن ندعمَ ذلك بنصوص من مصادرَ أخرى، لمؤلِّفين آخرين.

أمَّا ابنُ عَسَاكِر فقد تحدَّث في أربعة نصُوص عن كُلِّ الجوانبِ الصُّوفيَّة والرُّوحيَّة والسلوكيَّة للإمام أبي الحسن الأشْعَريّ، وبيَّن لنا اجتهادَه في

العبادةِ، وتقلُّله من الدُّنيا، والزَّهَادَة فيها، فيقولُ في النصِّ الأوَّل ـ نقلًا عن أبي الحسين السَّرويِّ «الفاضِل في الكلام» ـ يقولُ: «... كان الشَّيخُ أبو الحسن، يعني الأشْعَريّ ـ قريبًا من عشرين سنة، يُصلِّي صلاة الصُّبحِ، بوضوءِ العَتَمةِ، وكَان لا يحكِي عَنْ اجتهادِه شيئًا إلى أحدٍ ...»[١].

ومعنى أنه «يصلِّي صلاةَ الصُّبح بوضوءِ العَتَمةِ»، أي العِشاءِ، أنَّه يقومُ الليلَ كلَّه، حتَّى الفجرِ، مجتهدًا في العبادةِ والصَّلاةِ والتهجُّدِ؛ لأنَّه لو أغْمَض عينه لحْظةً، لكان عليه أن يجدِّدَ وضوءَه، كما هو معروفٌ.

ومعنى أنَّه «... وكان لا يحكِي عن اجتهادِه شيئًا إلى أحدٍ ..»، أي في مجالِ العبادِة والتهجُّدِ ـ أنَّ العجبَ والغرورَ لا يعرفان لهما طريقًا إلى نفسِهِ، بل الورعُ والإخبَاتُ. وهذا هو لُبُّ النَّصِّ التَّالي.

وفي النَّص الثَّاني يتناولُ ابن عَسَاكِرَ ورعَ الشَّيخِ أبي الحسن، وحياءه، وتديُّنه. يقولُ نقلًا عن أبي عمرانَ موسى بنِ أحمدَ بن عليٍّ الفقيه، عن أبيه:

«... خدمتُ الإمام أبا الحسنِ بالبصرةِ سنينَ، وعاشرتُه ببغدادَ إلى أن تُوفِّي ـ رحِمه الله ـ فلم أجِدْ أوْرَعَ منه، ولا أغضَّ طرفًا، ولم أرَ شيخًا أكثرَ حياءً منه في أمورِ الدُّنيا، ولا أنشطَ منه في أمورِ الآخرةِ ...»[٢].

وهذا يعني أنَّ الإمام الأشْعَريّ كان يَبتعِدُ عَنِ الشُّبهاتِ، بَلِ المحرَّمات، وكان يغُضُّ الطَّرف عَنِ الشَّهواتِ والصَّغائر، والضَّغائن والخصُومات والعَداوات، بَلْ كان عَفيف النَّظر، سَمْحَ الوجْدان والمشَاعر، لا يحملُ موجدةً لأحدٍ، ولا يتدنَّى إلى مُستوى الخِلافات الشَّخصيَّة، وبقيَّة الصَّغائر.

(١) ابن عَسَاكِر: تبيين كذب المفتري ١٤١.

(٢) المصدر نفسه ١٤١.

كما كان لا يُزَاحِم على أمورِ الدُّنيا وجاهِها ، على حين أنه يُسارع وينشطُ في أمورِ الآخرة ، على نَحْوٍ يتفوَّقُ فيه على كُلِّ من عداه .

فأبو الحسَن الأشْعَرِيّ إذًا كانَ رجلًا مجتهدًا في تَهجُّدِه وعبَادته في حياته ، نهاره وليله . وهو رجُلٌ متواضعٌ ، لَمْ يعرف العجبُ أو الغرور طريقًا لهما إلى نفسِه . وقد بلَغ من الورعِ ، وغضِّ البصرِ والطرفِ أعلى الدَّرجات . ومن الحيَاءِ في أمور الدُّنيا ، والحركةِ النَّشطةِ صَوْبَ أمور الآخرة ـ ما لا مزيد عليه . وهذا يُسلمُنا منطقيًا إلى النَّصِّ الذي نقله ابنُ عَسَاكِر عن القَاضِي أبي المعالي « الجُوَيْنِيّ » :

النَّصُّ الثَّالثُ : « ... فأظهَر الحقَّ ونصَره ـ أي الأُشْعَرِيُّ ـ وأدحَض الباطلَ وزجَره ، وأعلَن معالمَ الدِّين ، وأقام دعائمَ اليقين . وصنَّف كُتبًا هي في الآفاق مَشْهورة معروفة ، وعند المخالف والمُؤالِف مثبوتة موصُوفة . فلم تزلْ وجوه الدِّين بجانبه مكشوفة القناع ، وأيدي الشَّريعة بنصرته مبسُوطة الباع ، وكلمةُ البدعِ مُنقسمة الأمرِ ، وشُبَه الباطل مُنقَصِمَة الظَّهر ، إلى أن مات رِضوان الله عليه ... »[١] .

وما يعنيه مضمونُ النَّصِّ الثَّالث السَّابق ، ليس فيه جديدٌ على ما نعرِفُه عن الإمامِ الأَشْعَرِيّ ، ورغْمَ ذلك ، فقد ذَكَرناه لاكتمالِ حالِ السِّياق .

أما كيف كانَ الإمام الأَشْعَرِيّ يعيشُ ، ومم كان يتكسَّبُ ، وما مبلغُ نفقتِه ... فذلك ما يُظهِرُنا عليه النصُّ الرَّابعُ والأَخيرُ من سلسلةِ نصوصِ ابن عَسَاكِر ، نقلًا عن صُوفيٍّ جليلٍ ، أورده السُّلَمِيّ في كتابِه : « طبقات الصُّوفيَّة » ، وهو بُنْدَارُ بن الحُسين الشِّيرازيُّ ، وقد كان خادمًا للإمامِ الأَشْعَرِيّ بالبصرةِ ، قبل أن ينتقلَ إلى صُحبةِ الشِّبليِّ ، بعدَ وفاةِ الأَشْعَرِيّ .

---

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٤١ـ١٤٢.

النصُّ الرَّابع والأخيرُ: «... كان أبو الحسنِ يأكُلُ من غلَّة ضَيْعة وقفَها جَدُّه بلال بن أبي بُردة بن أبي مُوسى الأشْعَريّ، على عقبِهِ ...». قال: «... وكانت نفقتُه في كلّ سنةٍ: سبعةَ عشرَ درهمًا ...»[1].

وهذا يعني أنَّ حياته كانت حياةَ زُهدٍ وتقشُّفٍ وعفَافٍ وحَلالٍ، ولا يُمكن لهذا المبلغ الزَّهيد أن يُرضي إنسانًا ما إلا إذا كان شخصًا اجتمعت له صِفَاتُ الإمام في حياتِهِ الرُّوحيَّة، وأوصَافه الدينيَّة العقديَّة، وسلوكيَّاته ورياضَاته اليوميَّة العمليَّة. وإذا كان ذلك كذلك فليس ثمَّة غرابة في أن يَعُدَّه صوفيَّةُ عصرِه - وما بعدَ عصره - واحدًا منهم، كما عَدُّوا فِكره العقديَّ المذهبيَّ معبِّرًا عن عقيدتهم الدينيَّة الخاصَّة، إلى جانبِ تَعْبيرِه عن عقيدةِ أهل السُّنة والجماعة.

وإلى جانبِ ذلك، فإن الإمام الأشْعَريّ حين أرادَ أنْ يُشَاركَ بنصِيبٍ في مجالِ التُّراث الصُّوفي - على الأقلّ فيما وصَلنَا - لم ينسَ أنَّه عالمٌ حُجَّةٌ من أعمدةِ علماء الكلام والعقيدة أوَّلًا. ومن هُنا كانت مُشاركته انعكاسًا لهذا التَّكوين التَّخصُّصيّ العقَديّ والفِكْريّ. ومع ذلك فإنَّه يقدِّم لنا كذلك، في الوقت نفسه إشارةً واضحةً، وعنوانًا جليًّا لمشربه الصُّوفيّ الذي يُناسبه: ذلك بأنه أوْرَد في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين» - في سِياقِ تأريخه للفرقِ الإسلاميَّة، وبيانِ آرائهم ومذاهبهم - أورد نصًّا مهمًّا جدًّا، لأنَّه حشَد فيه تصنيفًا دقيقًا لكلّ ما وصله من معلوماتٍ وأخْبَارٍ، وهو كمٌّ كثيرٌ عن المنْحرفين من الصُّوفيَّةِ أو النُّسَّاك، حسب تسميته لهم. وهذا النص يُعطينا بيانًا وافيًا بأقوالِ ثمانِ فرقٍ صوفيَّةٍ مُنحرفة، في عبارة مُوجزة، لكنَّها جليَّة وكافيةٌ،

---

(١) المصدر نفسه ١٤٢. ويضيف السُّبكي على هذا النص قوله: «... كل شهر درهم وشيء يسير...». انظر: السبكي: طبقات الشافعيّة ٢: ٢٤٨.

تُجزئُنا من حيث إظْهَارنا على فكرِهم ودَعَاويهم ومَزَاعمهم. والإمامُ الأشْعَريّ يقولُ: هذه حِكايَةُ قول قومٍ من النَّساكِ، وفي الأمةِ قومٌ ينتحلون النُّسكَ:

١ ـ يزعُمون أنّه جائزٌ على الله، سبحانه، الحلُولُ في الأجْسَامِ، وإذا رأوا شيئًا يشتَحْسِنُونَهُ قالوا: لا نَدري، لعلّه ربُّنا!

٢ ـ ومنهم من يقولُ: إنَّه يرى الله، سبحانه، في الدُّنيا على قدرِ الأعمال: فمن كان عمله أحسنَ رأى معبودَه أحسنَ.

٣ ـ ومنهم من يُجوِّزُ على الله، سبحانه، المُعانَقَة والمُلامَسَة والمُجَالَسَة في الدُّنيا. وجوَّزوا مع ذلك على الله، تعالى عن قولِهم، أن نلْمسه.

٤ ـ ومنهم من يزعُم أن الله، سبحانه، ذو أعضاء وجوارح وأبْعَاض ولحم ودم، على صُورة الإنسان، وله ما للإنسان من الجوارحِ، تعالى ربُّنا عن ذلك عُلوًّا كبيرًا!

٥ ـ وكان في الصُّوفيَّة رجلٌ يعرفُ بأبي شُعيب، يزعُم أنَّ الله يُسرُّ ويَفْرَح بطاعة أوليائه، ويغْتمُّ ويحْزَنُ إذا عصَوه.

٦ ـ وفي النُّسَّاكِ قومٌ يزعمون أن العبادة تبلغ بهم إلى منزلةٍ تزولُ عنهم العباداتِ، وتكونُ الأشياء المحظوراتُ على غيرهم، من الزِّنَى وغيره ـ مُبَاحاتٍ لهم.

٧ ـ وفيهم من يزعمُ أن العبادةَ تبلغُ بهم أنَّ يروا الله ـ سبحانَه ـ ويأكُلوا من ثمارِ الجنَّةِ، ويُعانقوا الحُور العينَ في الدُّنيا، ويحاربُوا الشَّيَاطِين.

٨ ـ ومنهم من يزعُم أنَّ العبادةَ تبلُغُ بهم إلى أن يكونُوا أفضلَ من النَّبيين والملائكة المقربين»[١].

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ١٤٤.

والانطباعُ الفوريُّ الذي يتركُه هذا النصُّ الشَّاملُ، للوهلة الأُولى، أنَّ صاحبه ـ وهو الإمام الأشْعَريّ ـ على درايَةٍ تامَّةٍ، واطِّلاع عميق على كُلِّ تفاصيلِ الحياةِ الرُّوحيَّة في عصرِه، وقبلَ عصرِه ـ وأنَّه صاحبُ ذَوْقٍ صُوفي، وقدم وطيدةٍ في ميدانِ الفِكر والتُّراث الصُّوفيّ الإسلاميّ، جنبًا إلى جنب مع ثقافته الموسوعيَّة في مجالات وميادين العلم الأخرى المختلفة.

وإذا اقتربنا تحليليًا من النَّصّ، فإنَّنا سنُلاحظُ أنَّ «مقالات» الطَّوائف الخَمس الأُولى تتَّصلُ بفكرةِ الحُلول والاتِّحادِ، وفكرة التَّشبيه والتَّجسيد والتَّجسيم. على حين أن «مقالات» الطَّوائف الثَّلاثِ الأخيرة تتعلَّقُ بتجَاوزاتٍ وانحرافَات فكريَّةٍ في فَهْمِ قائليها لأهْدافِ العبادة الإسلاميَّة، والمقصودِ بها في الشَّرع.

وكلاهُما مرفوضَان، سواءٌ على صَعيدِ الإمام أبي الحسن الأشْعَريّ، أو على صعيد تراث شيوخ التَّصوُّف السُّنِّي، وكبار مُمثِّليه:

ـ أما فيما يتعلَّقُ برفضِ الإمام أبي الحسنِ لمقَالات هذه الطَّوائف، فيتَّضِحُ:

أوَّلًا: ضِمنيًا، من خلالِ صياغة النصِّ نفسه، وذلك من حيثُ استخدامه لألفاظٍ تشيرُ إلى عدمِ صحَّة هذه «المقالات»، وسَفَه ما تتضمَّنه من آراءٍ وأفكارٍ؛ من مثلِ: «يزعُمون»، و«ينتحلُون»، و«من يزعم»، و«يزعم»، و«تعالى الله عن قولهم»، و«تعالى ربُّنا عن ذلك علوًّا كبيرًا»، وغير ذلك.

وهذا يعني أن الإمامَ يسوق هذه «المقَالات» وهو رافض لصحَّتها وحقيقتها في ميزان الإسلام، وإنما أوْرَدها من باب مجرَّد السَّرد والحِكايَة.

ـ كما يتَّضحُ رفضُ أبي الحسن الأشْعَريّ، مُبَاشرةً وصَراحة لهذه المقولات، فيما أورَده بعد ذلك من ذِكر وتوحيدِ عقيدة أصْحاب الحديثِ مع عقيدةِ أهل السُّنةِ، وهي نفسُها العقيدة التي يأخُذ بها نفسَه ويلتزمُ ويُؤمنُ.

وسَنرى أهميَّة ذلك الجَمع والتَّوحيد بين عقيدة أهل الحديث وعقيدة أهل السُّنَّة حينما نعرض ـ في حينه وموضعه من البَحْثِ ـ لبحث الباحث الألمانيّ الذي فرَّق بينهما في سياقِ حديثه عن أحدِ تلاميذ الأشْعَريّ؛ وهو ابن خَفِيفٍ. وحيث إنَّ النَّصَّ الكاملَ لهذه العقيدة طويلٌ جدًّا، لا يتناسبُ إيرادُه حرفيًّا مع المقام هنا، فإنَّنا سنجتزئ فحسب بإيرادِ العباراتِ والفقراتِ التي نرى صلاحيتها في إظهارِ وجهةِ نظرِ الأشْعَريّ في الردِّ على مقالاتِ النُّسَّاك الخَارجين على ضَوابطِ الإسلام. وهو يقولُ:

«... جُملةُ ما عليه أهلُ الحديثِ والسُّنَّةِ»: الإقرارُ بالله وملائكته وكُتبه ورُسُله، وما جَاء من عند الله، وما رَواه الثِّقاتُ عن رسُولِ الله ﷺ، لا يردُّون من ذلك شيئًا. وأن الله سبحانه إلهٌ واحدٌ، فردٌ صمد، لا إله غيره، لم يتخِذْ صاحبةً ولا ولدًا. وأن محمدًا عبدُه ورسولُه».

ـ ويقولُ: «... إن الله سبحانَه، يُرَى بالأبصَارِ يَوْم القيامةِ، كما يُرى القَمرُ ليلةَ البدر، يراه المؤمنون، ولا يراه الكافرُون؛ لأنَّهم عن الله محجُوبون، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾. وأنَّ موسى ـ عليه السلام ـ سأل الله، سبحانه، الرُّؤيَة في الدُّنيا، وأن الله سبحانه تجلَّى للجبلِ، فجَعله دكًّا، فأعلَمه بذلك أنَّه لا يراه في الدُّنيا، بل يراه في الآخرة ...».

ـ ويقولُ: «... ويُقِرُّون بشفَاعةِ رسولِ الله ﷺ، وأنَّها لأهلِ الكبائر من أمَّته ... ولا يحكُمون بالجنةِ لأحدٍ من الموحِّدين، حتَّى يكونَ الله سبحانه يُنزِلهم حيثُ شاء... وينكرون الجدل والمراء في الدِّين. ولا يقولون: كيفَ؟! ولا لِمَ؟! لأنَّ ذلك بدعةٌ... ويأخُذون بالكتابِ والسُّنة... ويرون اتِّبَاع من سَلف من أئمَّة الدين، وألا يبتدِعوا في دينهم ما لم يأذَنْ به الله».

ـ «... ويقرُّون أن الشَّيطانَ يُوسوسُ للإنسانِ، ويُشكّكه، ويتخبَّطُه. وأن

الصَّالحين قد يَجوز أن يخصَّهم بآياتٍ تظهر عليهم . ويرون الأخذَ بما أمر الله به ، والانتهاء عمَّا نهَى الله عنه ، وإخلاص العملِ ، والنَّصيحة للمُسلمين ...» .

- « ... ويَدينون بعبادةِ الله في العابدين ، والنَّصيحةِ لجماعة المسلمين ، واجْتِنَابِ الكبَائر والزِّنى ، وقولِ الزُّور ، والعصبيَّة ، والفَخْر ، والكِبْر ، والإزراء على النَّاس ، والعُجْبِ ...» .

- « ... ويرون مُجانبة كلِّ دَاعٍ إلى بِدْعةٍ . والتَّشَاغلُ بقراءةِ القُرآنِ ، وكتابةِ الآثارِ ، والنَّظرِ في الفقهِ ، مع التَّواضعِ والاسْتِكَانةِ ، وحُسْن الخُلق ، وبذْل المعرُوفِ ، وكفِّ الأذى ، وترك الغِيبة والنَّميمة والسِّعاية ، وتفقُّد المأكل والمشرب . وبكلِّ ما ذَكرنَا من قولِهم نقولُ ، وإليه نذهَبُ ...»[1] .

وهذا القَدرُ الذي أوْرَدْناه ، واجترأنا به من عقيدةِ الأشْعَريّ - وهي في الوقتِ نفسه ، عقيدةُ أهل الحديث ، وأهل السُّنَّة والجماعة معًا - يُبيِّنُ لنا جليًّا أن الأشْعَريّ يرفُضُ مزاعم الحلولِ والتشبيهِ ، بكلِّ صُورهما وألوانهما ؛ لأنَّ الله سبحانه « إلهٌ واحدٌ ، فردٌ صمدٌ ، لا إله غيره ، لم يتخذْ صاحبةً ولا ولدًا ...» .

وحلولُه تعالى في الأجسام - معاذ الله - ينفي عَنْه تَعالى صفة الأحديَّة ، والفرديَّة ، والصَّمديَّة . ولأنَّ رؤيته تعالَى في الدُّنيا مستحيلةٌ ، وإلَّا لكان في مقدور موسى - عليه السَّلام - فعلُ ذلك .

والأشْعَريّ يرفضُ ، كذلك ، الانحراف بهدفِ العبادة إلى غير ما شُرعت له ، سواء كان ذلك في صورة إباحةٍ للمحظُورات ، أو في صورة التمكن من رُؤيَة الله في الدُّنيا ، مع الاستمتاع بالجنة وما فيها ، أو في صورة بلوغ مرتبةِ

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ :٣٤٦- ٣٥٠، وانظر كذلك للمؤلف نفسه : الإبانة عن أصول الديانة ١٠ وما بعدها .

تتجاوزُ مرتبة الأنبياء والملائكة المقربين ؛ لمخالفة ذلك لما ورد في الكتاب والسُّنَّة ، ومخالفته لأقوالِ السَّلف من أئمة الدِّين ، ولأنَّه ابتداعٌ في الدِّين بما لم يأذن به الله ، ومخالفته لما أمر الله به : من إخلاصٍ في العملِ ، والنَّصيحة للمُسلمين ، وعبادة الله في العابدين ، واجتناب الكبائر والزِّنى ... والفَخْر والكِبْر والإزْرَاء على الناس والعُجب .

وإذا كان الرسولُ ﷺ هو الشَّفيع لأمته يوم القيامة ، فكيف يُمكن للبعض من هذه الأمَّة أن يدَّعي أن مرتبته يمكن أن تتجاوز مرتبة الرَّسول ﷺ ، أو الملائكة المقرَّبين ، وهم مقرَّبُون ؟!

وهذا الموقفُ القاطع للأشْعَري في رفضه للمُنْحرفين من طَوائفِ الصُّوفيَّة ، لا يعني أنه يعمِّم حكمه هذا على بقيَّة التيَّارات الصُّوفيَّة ، أو ـ كذلك ـ أنه يعمِّمه على كُلِّ الصُّوفيَّة المسلمين ، بل إنه في الحقيقة يُوافق على مشرب الصُّوفيَّة السُّنِّيين ، وذلك حين يقول : « ... ويقرُّون ... أن الصَّالحين قد يجُوز أن يخصَّهم بآياتٍ تظهر عليهم ... » .

ولفظُ : « الصَّالحون » هنا في العبارةِ السَّابقة من النَّص ، يقصدُ به « الصُّوفيَّة الأتقِيَاء ، أو الأوْلِيَاء » ، كما أن المقصود بلفظ : « الآيات » هو « الكرامات » : أما عبارةُ : « قد يجوزُ » فإنَّها تعني موافقة الأشْعَريّ ، وليسَ رفضه لمبدأ الكرِامات ، وهي من الأفكارِ المهمَّةِ لدى الصُّوفيَّة أو الأوْلِيَاء ، وإن كانوا ينصرِفُون عنها باختيارِهم . وهذه الفِكرةُ « الكَرَامَة » ستشغلُ حيِّزًا ثابتًا ، منذُ ذلك الحينِ فصاعِدًا ، في مُعظَم كُتب علم الكلام ، والمِلَل والنِّحل ، وتاريخ الفرقِ ، وكُتب التَّصوُّف المدرسيَّة .

والأشْعَريُّ يرفض ثالثًا وأخيرًا : فكر وسُلوكيَّات الطوائف المُنحرفة مِن الصُّوفيَّة من خلالِ سُلوكِه الزُّهْديّ ، وورَعِهِ الجَمّ ، وتقشُّفه وبسَاطته في

حياته المعيشيَّة، على نحو حاز إعجاب صوفيَّة عصره، وأولهم بُنْدَارُ بن الحسين الشِّيرازيُّ، الذي خدمَ الشَّيخ الأشْعَريّ في سنواتِ حياتهِ الأخيرة، ولم ينتقِلْ لصُحْبة الشِّبليِّ إلا بعد وفاة الأشْعَريّ عام ٣٢٥هـ. وما شَاهده من انْصراف الأشْعَريّ عن الدُّنيا وحظوظها مَكَّنه فيما بعد من الاستجابة السَّريعة لمُطالبة الشِّبلي له بالتَّخلي عن كل أمواله، ففعل ولم يلو على شيء، على نحوِ ما سنراه في موضعه من البحث.

ومهما يكُن من أمرٍ، فإنَّ رفضَ الأشْعَريّ لفكرِ الطوائف المنحرفة من الصُّوفيَّة وسلوكياتها، يتطابقُ مع رفض شيوخ التَّصوُّف السُّنِّي لقضيَّة الحُلول والانْحرافَات الأخرى[١] التي وردت في النَّصِّ الذي عرض فيه الأشْعَريّ تفاصيلها. وهذا الموقف التَّقويمي المُشترك - لا شك - يعني مزيدًا من الانسجَامِ بين فكرِ الأشْعَريّ وبين فِكْرِ التَّيَّار الصُّوفيِّ السُّنِّي، بأجيالِه المتعدِّدَة، وطبقاته المختلِفَة.

وإذا وضَعْنا في الاعتبارِ، أنَّ بدايَة الأشْعَريّ، وصَحْوتَه الرُّوحيَّة، بدأت مع انْقِلابهِ وثورته على المنهجِ الاعْتزالي في القضَايا العَقَديَّة، ورفضِه تمجيد هذا المنهج القائم على العقلانيَّة الصِّرفة المتطرِّفة، على حِسَاب النَّقل[٢].

فلا شكَّ أن ذلك يقرِّبُ الأشْعَريّ كثيرًا من التيَّار الصُّوفيِّ السُّنِّي، بالقَدرِ الذي يُقْصيه عن تيَّارات المناهج الاعْتزاليَّة والعقلانيَّة الصِّرفة عمومًا، بما فيها التيَّارات الفلسفيَّة.

وأخيرًا، إذا وضعنا في الاعتبارِ، كذلك، التَّفاصيلَ الَّتي ذكرها ابنُ عَسَاكِر

(١) انظر: الكلاباذي: التعرف، مواضع متفرقة، السراج الطوسي: اللمع، مواضع متفرقة، القشيري، الرسالة، مواضع متفرقة، المكي. قوت القلوب، مواضع متفرقة. وغير ذلك.

(٢) انظر: النديم: الفهرست ٢٠٧.

من خلال عرْضِه الشَّاملِ لسيرِ أعيان ومشاهيرِ أصْحَابِ وتلاميذ الأشْعَرِيّ ، وفيهم الجمُّ الغفير من الشَّخصيات الصُّوفيّة المرمُوقة في عصر الأشْعَرِيّ والعصور التَّاليَة له ، مما يؤكِّدُ بصُورةٍ قاطعةٍ أن الأشْعَرِيّ صاحب مدرسةٍ صوفيَّةٍ عظيمةٍ بكلِّ المقاييس ؛ مثل : أبي الحسين بُنْدَارِ بن الحسين الشيرازيّ الصُّوفيّ ، وأبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكي ، وأبي عبد الله بن خَفِيفٍ الشِّيرازي ، وغيرهم ، وغيرهم من كبارِ صوفيَّة العصر السَّالكين . وليس من الغريب أن يعقب ابن عَسَاكِر بعد ذكر العنوان مباشرةً : « بابُ ذكرِ جماعةٍ من مشاهيرِ أصحابِهِ » ، بقوله : « إذْ كان فضلُ المقتدِي يدل على فضل المقتدَى به »[1] . وهي عبارة ذات مَغْزًى .

وينبغي القَولُ ـ باديَ ذي بَدءٍ ـ أن هؤلاء الصُّوفيَّة ، سواءٌ كانوا من أصحابه الذين أخذوا عنه ، ومن أدْركه ممن قال بقوله أو تعلَّم منه ؛ كالطبقة الأولى[2] من تلاميذ المدرسة الأشْعَرِيَّة ، أو كانوا من أصْحَاب أصحابِهِ ممن سلَكَ مسْلكه في الأصول وتأدَّب بآدابه ؛ كالطبقةِ الثَّانِيَةِ من التَّلاميذ[3] ، أو كانوا ممن لَقِي أصحاب أصحابه وأخذ العِلم عنهم ؛ كالطبقة الثالثة[4] من التلاميذ ، أو كانوا من المستبصرين بتبصُّره وإيضَاحه في الاقتداء والمتابعة ؛ كالطَّبقة الرابعة من التلاميذ[5] ، أو كانوا من الطبقة الخامسة التي أدرك ابن عَسَاكِر بعضها بالمعاصرة ، وبعضها بالرُّؤْيَة والمجَالَسَة[6] ـ كلُّ أولئك لم يكن مُمْكِنًا أن يَتَقَبَّلوا صُحْبة الأشْعَرِيّ نفسه ، ممن تيسَّرت له ، أو صُحْبَة

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه ١٧٧.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٧.

(٤) المصدر نفسه ٢٤٨.

(٥) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٢٦٨.

(٦) المصدر نفسه ٢٨٨.

أصحابه، وأصحاب أصحابه، ويتأسَّوا بسُلُوكِهِ وفكره، ما لم يكن الإمام الأشْعَريّ صاحب قَدَم في مجال الرَّقائق والدَّقائق السلوكيَّة والرُّوحيَّة، إلى جانب سُمو فِكْرِه العَقَدي، واعتداله بحيث جعلهم يتواصلُون معه طوال حياتِهِ بالرُّؤيَة والمجالَسة؛ كبُنْدَار بن الحسين، الذي لازَمَه طوالَ حياته كخادمٍ له على نحو ما ذكرنا، وسنذكر بعد، وبعد رحيله بالمُتابعة والاقْتِداء. وسنرى ذلك في حرصِ كلِّ كُتب التَّصوُّف الإسلامي المَدْرَسي، من حيثُ ذِكرهم صَراحةً لبنود العقيدة الإسلاميَّة في الإطَار الأشْعَريّ في بداية مؤلَّفاتهم، قبل أن يعرضوا للطريق الصُّوفي، أو يذكروها ضمنًا ممزوجةً بتفاصيلِ السُّلوكيَّاتِ الصُّوفيَّة[1].

وقبلَ أن ننتقل إلى تناولِ تفَاصيل سماتِ مدرسة الأشْعَريّ، تُطاوعني رُوحي على القَول: إنَّ العديدَ من مؤلَّفات الأشْعَريّ ما زالت مخطوطةً ومُبَعْثَرَةً في مكتبات العالم، ومن ثمَّ فهي مجهولة التَّفاصِيل، وما أشَار إليه ابنُ عَسَاكِر[2] أوَّلًا، وبروكلمان[3] ثانيًا، يجعلُنا نتطلَّعُ ونترقَّب في تفاؤلٍ وبِشرٍ - في إطَار ما كَشَفَ عنه البحث الحالي حتَّى الآن، إلى إمكانيَّة وجود مؤلَّفات صوفيَّة للإمَام، وهي احتماليَّة تقترب من التَّأْكِيد.

وأرجُو أن أكونَ، فيما تبقَّى لي من عُمرٍ، من يُوفَّقُ في اكْتِشَافِ هذه المؤلَّفات.

---

(١) وليس بعجيب بعد كل هذا أن نرى الإمام السبكي صاحب «طبقات الشَّافِعيَّة» يصف الإمام الأشْعَريّ بقوله: «.. وكان سيدًا في التَّصوُّف واعتبار القلوب، كما هو سيد في علم الكلام وأصناف العلوم». انظر: السبكي: طبقات الشَّافِعيَّة ٢: ٢٤٧.

(٢) انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٢٨-١٤٠ (مصنفات أبي الحسن الأشْعَريّ)، ومواضع أخرى عديدة.

(٣) BROCKELMANN, *GAL*. 195 FF. *Suppl.* I, 355.

(٢) مدرسةُ الأشْعَريّ الصُّوفيّةُ :

إنَّ الحديثَ في هذا المجال ـ بلا شكٍّ ـ ذو شُجُونٍ ، ولا بدَّ للباحِثِ في الإطَار الحالي لظروفِ المؤتمر أنْ يلتزمَ بذلك ، وهذا يعني أن تُعرضَ التفاصيلُ في إيجازٍ غير مُخلٍّ :

لقد أوْرَد ابن عَسَاكِرَ خمسَ طبقاتٍ من تلاميذ مدرسة الأشْعَريّ ، ممَّن سمَّاهم «... من أعيان مشاهير» . وهذا يعني أن قائمة الطَّبقة ليست جامعةً مانِعةً ، بل هي مُنتقاةٌ ، كما يعني كذلك أن هؤلاء التلاميذَ من مختلف التخصُّصات العلميَّة ، وإن كان يجمَعُهم الخيطُ العقدي الأشْعَريّ . من هنا للباحث أن ينتقي من القائمة من له قدمٌ في التَّصوُّف ، وله كذلك أن يعرض لمن لم يرد في قائمة ابن عَسَاكِر ممن يرى أنهم من أرباب التَّصوُّف ممن أظهروا بصمةً أشعريَّةً في فكرِهم أو سلوكِهم . وبذلك نستطيعُ القولَ إنَّنا ننتقِي من قائمة طبقات ابن عَسَاكِر الشخصيات التَّاليَة :

من الطبقةِ الأُولى :

ـ أبو الحسن البَاهِليّ .

ـ أبو الحسيْن بُنْدَارُ بن الحسين الشِّيرازي الصُّوفي .

ـ أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ النَّيْسَابُوريُّ .

ـ أبو عبدِ الله بنُ خَفِيفٍ الشِّيرازي .

ومن الطبقةِ الثَّانِيَةِ :

ـ أبو عليٍّ الدَّقَّاقُ النَّيْسَابُوريُّ ، شيخُ أبي القاسم القُشيريِّ .

ـ أبو نُعَيْم الحافظ الأَصْبَهَانيّ .

ومن الطبقةِ الثالثة : لا أحدَ .

ومن الطَّبقةِ الرابعة : أبو القاسم القُشيريُّ النَّيْسَابُوريُّ .

ومن الطبقة الخامسةِ : حُجَّة الإسلام الغَزاليُّ .

والآن إذا استعرضنا هذهِ الأسماء وصلتهم بالأشْعَريّ ، فإنَّنا نكونُ قد أجَبْنا إجمالًا على السُّؤالِ المزدوج الذي طَرحْنَاه في بدايَةِ البَحْث الحاليّ .

ولكنَّ ذلك لا يَشْفِي لأحدٍ غليلًا ، إلى جانب أنه يغطي فحسب جزءًا من جوانب السِّيرة الذاتيَّةِ لبعض شخْصيَّات هذه المدرسة الأشْعَريَّة . بالإضافة إلى الرَّبط بين الجانب العقديّ للفكرِ الأشْعَريّ ، والجانب الصُّوفيّ لرجالِ المدرسة الأشْعَريَّة . وهذا يعني أنه ما يزالُ هناك ما يقالُ ، وهو كثيرٌ ، سنَجْتزئُ منه برؤوس الموضُوعات ، وبما يتيسَّرُ من تفاصيلِ وتحليلِ . لأنَّها بدايَة طريقٍ في هذا الاتجاه ، ولا بدَّ من متابعاتٍ . ومن هنا ، سنقتصرُ هنا على مُجملِ المدرسة الصُّوفيَّة السُّنِّية ؛ أي إننا لن نعرض للتيَّارِ الجذريّ الصُّوفي ، ولا للتيارِ الثيوثوفيّ الفَلْسفيّ الصُّوفيّ ، وسنُرجِئهُما إلى بحوثٍ أخرى تاليةٍ .

إنَّ الشخصيات التي ذكرها ابن عَسَاكِر ، في سياق حديثه عن طبقَات المدرسة الأشْعَريَّة ، أغلبها لا يُعْرف لهم مُؤلَّفَاتٌ . وهذا يدفعنا إلى الاعتماد على مصَادر ومراجع أُخرى أرَّخت لهم ، أو ورد بها معلُوماتٌ عنهم . أما من له مؤلَّفات منهم ـ مثلُ : أبو نُعَيْم الأصْبَهَانيّ ، وأبو القاسم القُشيريُّ ، والإمام الغَزالي ـ فالقضيَّة محلولةٌ . وهناك جانبٌ ثالثٌ ، وهو أصحابُ المؤلفاتِ الصُّوفيَّة الذين لا تعرفُ لهم مشْيَخَة أشعريَّةٌ ، ومع ذلك نراهم قد أوردُوا في مؤلَّفاتِهم إشَاراتٍ وعلامات تُشيرُ إلى مَشْرَبهم العَقَديّ الأشْعَريّ . وأصحابُ هذا الجَانِب بدورهم مُشكلتهم محلولَةٌ . ونحن بذلك ، إزاء ثَلاثةِ أصنافِ من أتْبَاع المدرسة الأشْعَريَّة :

١ ـ تلاميذُ المدرسةِ ممن ليست لهم مؤلَّفاتٌ معروفةٌ وصلتْ إلينا وهم؛ أبو الحسن البَاهِليّ، بُنْدَارُ بن الحسين، ابنُ خَفِيفٍ، أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ، أبو عليٍّ الدَّقَّاقُ شيخ القُشيريِّ.

٢ ـ تلاميذُ المدرسة ممَّن لهم مؤلفاتٌ معرُوفةٌ وصلت إلينا؛ وهم: أبو نُعَيْمٍ الأَصْفَهَانِيّ، أبو القاسم القُشيري، أبو حامد الغَزاليُّ.

٣ ـ تلاميذُ المدرسةِ ممَّن لا تعرفُ لهم مَشْيَخةٌ أشعريَّة، ولهم مؤلفات تشيرُ إلى توجُّهاتٍ وسلوكيَّاتٍ عقديَّة أشعريَّة صوفيَّة؛ وهم: الحَارثُ المُحَاسِبِيّ صاحب «الرِّعايَة»، الكَلابَاذِيّ صاحبُ «التَّعرُّف»، السرَّاجُ الطُّوسِيُّ صاحبُ «اللُّمَع».

والأَصنَافُ الثَّلاثة تعكسُ إطار تيارٍ سُنِّيٍّ، مع إرجاءٍ للتيَّارِ الجَذْبِيّ والتيَّارِ الثيوثوفيّ الفَلْسَفي، كما ذكَرْنا سابقًا.

وإذا كان ذلك كذلك فحريٌّ بنا الانتقالُ إلى تفصيلِ الصنف الأَوَّل، وذلك على النَّحو التالي:

القسمُ الأَوَّلُ من تلاميذ المدرسة الأَشْعَرِيَّة

(تلاميذُ مدرسة الأَشْعَرِيّ ممن ليس لهم مؤلَّفاتٌ وصَلت إلينا)

من الطبقة الأُولى: وهم أصحابُه الذين أخَذُوا عنه، ومن أدرَكه، ممن قال بقوله، أو تعلَّم منه:

(١) أبو الحَسن البَاهِليُّ البَصْريُّ:

يعرضُ ابن عَسَاكِرَ لترجمته بسندِه، فيذكر عن القاضي أبي بكر بن البَاقِلَّانيِّ، قال: «كنتُ أنا والأستاذُ أبو إسحاقَ الإِسْفَرَايِينيّ، والأُستاذ ابن

فُورَك ـ رحمهما الله ـ معًا في درسِ الشَّيخِ أبي الحسن البَاهِليّ، تلميذِ الشيخِ أبي الحسن الأشْعَريّ. قال القاضي أبو بكرٍ: «كان الشيخُ البَاهِليّ يُدرِّسُ لنا في كلِّ جُمعةٍ مرَّة واحدةً، وكان منا في حِجَابٍ، يُرخِي السِّتر بيننا وبينه كي لا نَراه. قال: وكان من شدة اشتغاله بالله تعالى مثل والهٍ أو مجنُون، لم يكُنْ يعرف مبلغَ درسِنا حتى نُذَكِّره ذلك!

قال: وكنا نسألُ عن سببِ النِّقاب، وإرسالِ الحِجَاب بينه وبينَ هؤلاء الثَّلاثة، كاحتجابه عن الكُلِّ؟! فأجاب:

إنكم ترون السُّوقة، وهم أهلُ الغفلة! فتروني بالعَيْن التي ترونهم! قال: وكانت أيضًا جاريَةٌ تخدمه، فكان حالها أيضًا كحالِ غيرها معه، من الحِجَاب، وإرخَائه الستر!»[١].

ويضيفُ ابنُ عَسَاكِر إلى ذلك، ناقلًا عن الشيخ أبي المظفَّر، بسنده، فيقول: «سمعت الأستاذ أبا إسحاق ـ رحمه الله ـ يقولُ: كنتُ في جنبِ الشيخ أبي الحسن البَاهِليّ كقطرة في البحر!»[٢]. كما يروي قائلًا: «وسمعتُ الشَّيخ أبا الحسن البَاهِليّ، قال: كُنت أنا في جنب الشيخ الأشْعَريّ كقطرةٍ في جنبِ البحرِ!»[٣].

فالشيخُ البَاهِليّ من الطَّبقة الأُولى من مدرسة الأشْعَريّ، وهو يرى نفسه في جنب شيخه الأشْعَريّ كقطرةٍ في جنبِ البحر! على حين أن تلاميذه ـ وهم من الطبقة الثَّانِيَة من مدرسة الأشْعَريّ، وهم من مشاهير علماءِ المدرسةِ: أبو بكر البَاقِلَّانيّ، وأبو إسحاق الإسْفَرَايِينيّ، وأبو بكر بنُ فُورك،

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه ١٧٨.

(٣) المصدر نفسه ١٧٨.

وهم من المتكلِّمين - يرون أنفسهم في جنب شيخهم البَاهِليّ كقطرة في بحرٍ. ولذلك فهم يقدرون له تدريسه لهم مرةً واحدةً كلَّ جمعةٍ، ولا يضجرون من احتجابِه، وإرخائِه السِّتر ليس فحسب بينه وبينهم، وإنما كذلك بينه وبين الكُلِّ، وإنْ دفَعهم الفضُول إلى سُؤالِه عن سبب ذلك، ولم يعقِّبوا ببنتِ شَفةٍ على جوابه العجيبِ: «إنَّكم ترون السُّوقة، وهم أهل الغفلة! فتروني بالعين التي ترونهم!». وأنا أقرأ جواب البَاهِليّ بطريقة مخالفة لهؤلاء التَّلاميذ، فهم أخذوها على سبيل الحفاظ على كرامة العلم والعُلماء، وصون هيبتهم، ولكن ذلك لا يتَّسق مع التواضعِ وتوطئة الأكْنَافِ، إنَّما أراه رجلًا صاحبَ أحوالٍ وجذباتٍ، وهو على يقينٍ من تدنِّي أفْهَامِ تلاميذه، بنسبة ما بين القطرة وبين البحر! بحيث إنهم لن يتمكَّنوا من اشتيعاب مغزى أحواله على وجهها الصَّحيح، فوضع السِّتر والحجاب بينه وبينهم؛ كي يجنِّبهُم ويجنِّب نفسه هذا الحَرَج، وهذا البَلاء، وخاصةً أنه رجل مستغرق في عبادة الله وذكره في كلِّ أوقاتِه، حتى في أثناءَ درسِه، مثله مثلُ «الوَالِه المجنون»؛ وهو وصفٌ دقيقٌ استخدمه التلاميذُ، لكنهم لم يُحسنوا تطبيقه في تفسير حجابِه وسِتْره، وانصرافه عن معرفة «مبلغ درْسِه، حتى يذكر بذلك»! وإذا كان تلاميذه يعدُّونه «كالوَالِه المجنُونِ» و«الغَافل عن مبلغ درسِهِ حتى يذكِّروه بانقِضَاءِ فترة الدرس!»، فماذا يمكنُ لخادمتِه الجاريَةِ أن تظنَّ به لو اطَّلعت على أحوالِه الرُّوحيَّة! فمن حقِّه إذًا أن يسْدِل السِّتر والحِجاب أيضًا بينه وبينها، ليس فحسب لذلك، وإنما كذلك ورعًا وتقوى.

فهذا إذًا، هو البَاهِليّ العظيم، الذي أخذ علمه الظَّاهر والباطن عن الأشْعَريّ، فسما بنفسه علمًا وعملًا وسلوكًا. وهذا ينقُلنا إلى التلميذ الثاني للأشْعَريِّ؛ وهو:

(٢) أبو الحسين بُنْدَار بن الحسين الشيرازيُّ الصُّوفيُّ، خادمُ أبي الحسن الأشْعَريّ رحمهما الله تعالى:

ذكره القُشيريُّ في «الرِّسالة»، قال: «كان عالمًا بالأصولِ، كبيرًا في الحال. صحب الشِّبليّ. مات بأرَّجَان سنة ثلاثٍ وخمسين وثلاثمائةِ ٣٥٣هـ.

قال بُنْدَار بنُ الحسينِ: «لا تُخاصِمْ لنفسك، فإنَّها ليستْ لك، دعها لمالكها يفعلُ بها ما يريدُ». وقال بنْدَارٌ: «صحبةُ أهل البدع تورثُ الإعْرَاض عن الحقِّ». وقال بنْدَار: «اترُكْ ما تهوى لما تأملُ»[1].

والمقصود بـ«الأصول» هنا هو التراث العقدي الأشْعَرِيّ، وليس أصول الفقه. وعبارةُ: «كبيرًا في الحالِ» تَعْني أنه صاحبُ قَدَمٍ في الطَّريق الصُّوفيِّ، ولذلك أوْرَدَ القُشيريُّ ما يَراه خلاصةً لتوجهات بنْدَار الأخلاقيَّة والرُّوحيَّة: فبنْدَار يرى أنه كما لا ينبغي أن يصاحبَ المرءُ إلَّا في الله، فكذلك لا ينبغي له أن يُخاصم إلَّا في الله، لا للنفسِ. ومن ثَمَّ فعليه أن يبتعِدَ عن صُحبةِ أهل البِدَعِ؛ لأنَّها تبعدُ المرء عن الله وعن الحقِّ، وعلى المرء ألا يُطاوع هواه، بل يتركُه طمعًا فيما يأملُ من الجَنَابِ الإلهيِّ. وهذا كلُّه ما أمدنا به القُشيريُّ في رسالته.

أمَّا ابنُ عَسَاكِر فكان أكثر تفصيلًا، وذلك حين يقولُ: «بُنْدَار بن الحسين بن محمَّد بن المهلَّب أبو الحسين. من أهلِ شِيرَاز، سكن أرَّجَان، وكان عالمًا بالأصُول. له اللِّسانُ المشهور في علمِ الحقيقةِ. كان الشِّبليُّ يكرِمُه ويقدِّمه. وبينه وبين محمَّد بن خَفِيفٍ مفاوضاتٌ في مسائل: ردٌّ على محمد بن خَفِيف في مسألة الإيمانِ وغيرها، حين ردَّ محمدُ بن خَفِيفٍ على أقاويل المشايخ،

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ٣١.

فصوب بُنْدَار أقاويل المشايخ، وردَّ عليه ما ردَّ عليهم!»[١].

وينقلُ ابن عَسَاكِر، بسنده عن بُنْدَارٍ، فيقولُ: «سمعتُ بنْدَار بن الحسين يقولُ: من مشَى في الظُّلمة إلى ذي النِّعمِ، أجلسه على بساطِ الكرمِ. ومن قطع لسانه بشفرة السُّكوت، بُني له بيتٌ في الملكوت. ومن واصل أهل الجهالة. ألبس ثوب البطالة، ومن أكثر ذكر الله تعالى، شغله عن ذكرِ الناس؛ ومن هرب من الذنوبِ، هُرب به من النار، ومن رجا شيئًا طلبه»[٢].

وابن عَسَاكِر يُكَرِّرُ إشارة القُشيريِّ إلى علم بنْدَار بـ«الأُصُول»، كما يعبِّرُ عن عبارةِ القُشيريِّ: «كبيرًا في الحالِ» بقوله: «... له اللسانُ المشهور في علمِ الحقيقة». وكلاهما بمعنى. وحين يشيرُ القُشيريّ بقوله: «صحب الشِّبليّ»، يعبِّرُ ابن عَسَاكِر بقوله: «.. كان الشِّبليّ يكرمه ويقدِّمه». ومن البيِّن أنه لم يصحَب الشِّبليّ إلَّا بعد رحيلِ شيخهِ وسيده الأشْعَريّ. ومهما يكُن من أمرٍ فإنَّ ابن عَسَاكِر ينقل لنا ـ من مصادر عديدةٍ ـ تفصيلاتٍ كثيرة عن الصِّلة والتواصُل بين بنْدَار وبين الشِّبلي، ولكنه لم يذكر شيئا عن الصلة بين بنْدَار وبين الشيخ الأشْعَريّ، على الأقلّ في إطار سيرة بنْدَار الذاتيَّة، باستثناء النص الجميل الذي أوردناه في بدايَة البحث، في سِياق سيرة الأشْعَريّ، يقولُ ابن عَسَاكِر: «... كان الأستاذُ أبو بكرٍ ابن فورك ـ رحمه الله ـ يحكي نقلًا عن بنْدَار بن الحسين الشيرازي، أنَّه كان من أصحابِ الشِّبليّ، وكان أبوه جهَّزه إلى بغداد للتِّجارةِ، فوقع إلى مجلس الشِّبلي، فأثَّر فيه كلامه. فأمره الشِّبليّ بالخروج عن المال. فكان كلما حضر الشِّبلي نظر الشِّبلي في مِرآةٍ عنده، وكان يقولُ: المرآة تقولُ: قد بقي شيءٌ! وكانت

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٧٩ـ ١٨٠.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٧٩ـ ١٨٠.

المرآةُ على الحقيقة قلبه! فكان بنْدَار يقولُ: صدقت المرآة! وكان الشّبليّ يكثرُ النَّظر في المرآة، فسئل عن ذلك؟ فقال: بيني وبين الله عهدٌ، إنْ مِلْتُ عنه عَاقَبني! فأنا أنْظُر في كلِّ ساعة في المِرآة، هل اسْوَدَّ وجْهي؟! فلمَّا لم يَبْقَ لبنْدَار شيءٌ، قال الشّبليّ: المرآةُ تقولُ: لم يبقَ شيءٌ! فقال (بنْدَارٌ): صَدَقَتِ المِرآةُ! فقال الشّبلي: فاخرج الآن من الجاه! فجعلَ يدورُ على معارفه يكدي! فكان بعضهم يقولُ: مسكين! وبعضهم يقول: مجنونٌ! قال بنْدَار: فما كَان شيءٌ أصعبَ عليَّ من الخروج من الجاهِ! والرَّجل كلُّ الرجلِ من طَهُر عن مُرَاءَاةِ الخلقِ»[1].

ويحكي ابنُ عَسَاكِر في موضعٍ آخر، بسندِه، فيقولُ: «... سمعتُ بُنْدَارًا يقولُ: أوّل ما دخلتُ على الشّبليّ، كان معي جهاز نحو أربعين ألف دينارٍ. فنظر الشّبليّ في المِرآةِ، فقال: يا أبا الحسن! المِرآةُ تقولُ: إن ثمَّ سببًا! فقلت: صدَّق المِرآة! فحملتُ إليه ثلاث بِدَرٍ. فكلما اجتمع عندي من جهازي شيءٌ، كان ينظُر في المرآةِ، ويقولُ: المرآةُ تقولُ: إن ثم سببًا! حتى حملتُ جميع مالي إليه. فنظَر في المرآةِ، وقال: المرآةُ تقولُ: ليس ثمَّ سببٌ! قلت: صدَّق المِرآة!»[2].

ومن البينِ أنَّ نقولَ ابن عَسَاكِر ألقَى ضوءًا ساطعًا على الجانبِ الصُّوفي والرُّوحي من سيرة بُنْدَار ـ ونضيفُ: وسيرة الشّبلي. أما الجانبُ العلميُّ المذهبي فقد ظفِر بدورِه بنصيبٍ لا بأسَ به، وإن كان أقلَّ مساحةً وتفصيلًا من الجانب الصُّوفي؛ فهو يصفُ بنْدَارًا بأنه «كان عالمًا بالأصُول»؛ أي العقيدة. كذلك تحدَّث عمَّا كان بين بنْدَار وبين ابن خَفِيفٍ من حوارٍ

(١) المصدر نفسه ١٨٠ـ ١٨١.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٨٠.

وجدل أو «مُفاوَضاتِ» حسبَ تعبيرِ ابن عَسَاكِر، حين يقولُ: «وبينه وبين محمد بن خَفِيفِ مفاوضات في مسائلَ، ردَّ على محمدِ بن خَفِيفِ في مسألة الإيمان وغيرها، حين ردَّ محمد ابن خَفِيف على أقاويلِ المشايخ، فصوَّب بنْدَار أقاويل المشَايخِ، وردَّ عليه ما ردَّ عليهم».

والظَّاهرُ من النصِّ الحالي أنَّ بعضَ علماء الأشْعَريَّة تكلَّموا في مسائلَ عديدة ـ منها مسألة الإيمان ـ فردَّ محمد بن خَفِيفِ عليهم قولهم. ولكنَّ بنْدَارًا اسْتَصْوَبَ رأيَ الشيوخِ، ودحض أقوال ابن خَفِيف. وحتى الآن ليسَ لدينا مزيدُ تفاصيل عن هذه المحاوراتِ أو «المفاوضاتِ»، ولا أسماء هؤلاء الشيوخ، ولا إحصاءٌ بقضايا الحوار التي اعترض عليها ابن خَفِيفِ، وأعاد بنْدَار النظرَ فيها. ولنا رجعةٌ إلى تلك القَضيَّةِ في عرضنا لسيرة ابن خَفِيفِ بعد.

إنَّ بنْدَارًا تخلَّى عن رأس ماله «جهازِه» عن طيبِ خَاطِرٍ بإشارة من الشِّبليّ، فمن المُؤكّد أنَّه يتمثَّل بأنموذج شيخه الأشْعَريّ الذي عاش على سبعة عشر درهمًا في العام طوال حياته، وهو مبْلغ زهيد لا يتجاوز العشرين جنيهًا بعملة اليومِ.

وبُنْدَار بن الحسين جادَل ودخَل في «مفاوضَاتِ» علميَّةٍ عقديَّةٍ مع ابن خَفِيف، وكلاهما تتلمذ على الإمام الأشْعَريّ، وسواءٌ كان الصَّواب في جانب الأوَّل أو الثاني، فالأهم أنهما ما كانا ليخُوضَا في ذلك الجدل و«التَّفاوض» لولا تربيتهما العلميَّة والعقديَّة على يد أبي الحسن الأشْعَريّ، وقد وُصِف بنْدَار بأنَّه «كان عالمًا بالأصُول»، أي أصُول الدين، وهي العقيدة على مذهب الأشْعَريّ. وسنرى بعد أن ابن خَفِيف بدوره كان لهُ باعٌ طويلٌ في هذا الميدان.

وفي ميدان روايَة الحديث يذكر ابن عَسَاكِر أنه لم ينقل روايَة عن بنْدَار

سوى حديث واحد. وهذا أمرٌ غريب، والأغرب أنَّ هذا الحديث الوحيد الذي رواه بنْدَار ينسجمُ تمامًا مع سلوكه، وسَمْتِهِ الصُّوفي والرُّوحي، وهذا يعني أنه يهتمُّ بروايَة ما هو شِعار لمنحاه السُّلوكي، فيقول: ... عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «المرءُ على دين خَليلِهِ، فَلْيَنْظُر أحدُكُم مَن يُخَالِل»[1]. وقد طبَّق بُنْدَار هذا الحديث عمليًا، فخَالَلَ الشيخ أبا الحسن الأشْعَريّ أولا، ثم أبا بكر الشِّبلي ثانيًا، إلى جانب أن هذا الحديث ينسجم تمامًا مع عبارات بنْدَار وحِكَمه التي أوردها كلٌّ من القُشيري وابن عَسَاكِر؛ من مثل: «... صُحْبة أهل البِدَع، تورثُ الإعْرَاض عن الحقّ»، و«... من واصل أهل الجهالة، أُلبِس ثوب البطالة ...»، وهكذا.

وإشارةُ بنْدَار إلى «مرآة الشِّبلي»، وما ترمُزُ إليه، يذكِّرنا باستخدامِ الأديب الإنجليزي أوسْكَار وَايلد لنفس الرَّمز، في هيئة لوحةٍ مرسُومةٍ لبطل القِصَّة[2]، تُرى هل هو توارد خواطر، أم أنَّ الفكرة انتقلت إليه بطريقة أو أخرى؟!

ومهما يكُن من أمر، فإنَّ بنْدَار بن الحسين، ومن قبله أبو الحسن البَاهِليُّ ـ وهذا سينْطَبِق تباعًا على كلٍّ تلاميذ المدرسة دون استثناءٍ ـ أظهرا أنَّه من الممكن الجمعُ بين الفكرِ والسلوك الصُّوفي من ناحِيَةٍ، والفكر الجَدلي الكلامي من ناحِيَةٍ أخرى، في انسجامٍ وتناسُقٍ تامٍّ، دونما تعارُضٍ أو تناقضٍ. بل إننا سنرى تلك الظَّاهرة تصبحُ أساسيَّة في كلِّ كتب التَّصوُّف المدرسي، لا يكادُ يخلو منها كتابٌ أو مُؤلف دون الجَمع بين مبادئ العقيدة ومبادئ السلوكِ الصُّوفي، وفي الغالب الأعمّ تأتي العقيدةُ في مطلعِ الكتاب؛ لأنَّها الأساسُ. وهذا يَنقلُنا إلى الشَّخصيَّةِ التَّاليَة:

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٨٠.

(٢) Oscar Wild, *a Portrait of Dorian Gray.*

(٣) أبو عبدِ الله محمد بن خَفِيفٍ الشِّيرازي الصُّوفي:

وقد قدَّمتُه على أبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكي لمناسبة ذكره في هذا الموضع مع بنْدَارٍ، رَغْم تأخُّره عنه في ترتيبِ الطَّبقة، ولأهمِّيَّته في السِّياق.

يترجمُ له ابن عَسَاكِر فيذكرُ ـ بسنده ـ عن أبي عبد الرحمن السُّلميِّ: «محمَّد ابن خَفِيف بن إسفكشاذ الضَّبيُّ، أبو عبد الله، المقيمُ بشيراز. كانت أمه نيسَابوريَّةٌ، وهو اليومَ شيخُ المشَايخِ، وتاريخُ الزَّمان لم يبق للقومِ أقدم منه سنًّا، ولا أتمَّ حالًا ووقتًا. صحب رُوَيْمًا والجريري وأبا العبَّاس بن عطاءٍ. ولقي الحسين بن منصورٍ (الحَـلَّاجَ). وهو من أعلمِ المشايخ بعلوم الظَّاهر، متمسِّكًا بعلوم الشريعة من الكتاب والسُّنة، وهو فقيهٌ على مذهب الشَّافِعِيِّ. وقال أحمدُ بن يحيى الشِّيرازيُّ: ما أرَى التَّصوُّفَ إلا ويختمُ بأبي عبد الله بن خَفِيفٍ.

وقيل لأبي عبد الله بن خَفِيف: إن فُلانًا تكلَّم في التَّصوُّفِ بكلامٍ عَالٍ. فقال: إنه قام عليه التَّصوُّفُ رخيصًا، فهو يبيعه رخيصًا!

نُعي إلينا سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة ٣٧١هـ»[١].

وفي موضعٍ آخر، يذكر ابن عَسَاكِر بسندِهِ: «ومنهم: أبو عبد الله محمَّدُ بن خَفِيفٍ الظَّريفُ. له «الفصولُ في الأُصُول»، و«التحقُّق والتثبت في الأصولي». لقي الأكابر والأعلام. صحب رُوَيْما وأبا العباس بن عطاء، وطاهرًا المقْدِسي، وأبا عُمر الدِّمشقي. كان شيخ الوقت حالًا وعلمًا. توفِّي سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة»[٢].

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٩٠.

(٢) المصدر نفسه ١٩٠ـ١٩١. وانظر كذلك: السلمي: طبقات الصوفية ٤٦٢ـ٤٦٦.

ومن الواضح أن ابن خَفِيفِ بدوره جمع بين علوم الظَّاهر والباطِن ؛ على نحو ما فَعل بقيَّة أفراد المدرسة الأشْعَرِيَّة . وهو كذلك تميَّز بخصيصة ذاتيَّة ، على نحو ما تميَّز كلُّ أفراد المدرسةِ ، في الفكرِ العقدي والصُوفي النَّظري ، وفي السُلوك الصُوفي العَمَلي .

أما من حيثُ تميزُه في الفكر العقدي والصُوفي النَّظري : فلدينا مواجهته الفِكْريَّة مع معاصريه من شيوخِ التَّصوُّف ، ثم مع بنْدَار بن الحسين التي أطلق عليها اسم : « مُفَاوَضاتِ » حول الإيمان . وتوقَّف ابن عَسَاكِر عند حدود هذه الإشارة العامة . أما القُشيري فلم يشر إلى الموضوع على الإطلاق . والسُلَميّ ، وهو مصدر مهمٌ ، في طبقاته ، من مصادر التَّصوُّف ، رجع إليه كل من جاءوا بعده ـ ومنهم ابن عَسَاكِر ، وهو وإن أشار إلى هذه المُلاحَاةِ بين ابن خَفِيف وشيوخ العصر عمومًا ، إلا أنه أشار إلى ما بينه وبين بنْدَار ، إلى جانب أنه ذكر أطرافًا من فكر ابن خَفِيف عن « الإيمان » ، وهذه بدايتنا :

فيذكرُ السُلَميّ في ترجمتِهِ لابن خَفِيفِ ، في الطبقة الخامسةِ : « .. وقال أبو عبد الله (ابن خَفِيفِ) : المطالبات شتَّى ؛ فمطالبة الإيمان : ما حَدَاك عليه من صِحَّة التَّصديق بوعده ووعيده ...»[1] :

والمقصودُ « بالمُطَالَبَات » هنا هو « الدَّوافع ، أو الدَّواعي » . وهو يربطُ هنا بين الإيمان وتصديقِ الوعد والوَعِيد ، وهما لا يُعْرَفان إلَّا عن طَريق الكِتَاب والسُنَّة .

وابنُ خَفِيفِ في «كتاب الاقتصاد» وهي الرسالة الوحيدة المنشُورة له ـ ووصلتنا ، يعرِّف الإيمان بقوله في نصٍّ طويلٍ : « ... ثُمَّ على المُريد أن

(١) السلمي : المصدر نفسه ١٦٥.

يعرفَ الإيمان وما يلزمه من صحة الاعتقاد ؛ خوفًا من أنْ يقعَ في الاختلافِ والبدع ، فيعتقد أنَّ الإيمان في التَّسميةِ ينقسمُ على حالين ؛ أحدهما : موهبة . والثَّاني : اكتسابٌ . فأما الموهبة فقوله تعالى : ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات : ١٧] ؛ وقوله : ﴿مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورى : ٥٢] ؛ وقال عزَّ وجلَّ : ﴿لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ﴾ [إبراهيم : ١] . وإنَّما أخرجهم من ظُلمة الكفرِ إلى نورِ الإيمان .

وقال رسول الله ﷺ : « مَنْ أرادَ أن ينظر إلى عبد نور الله الإيمان في قلبه فلينظر إلى حارثة » . وبالأنوارِ يقع على القلوبِ الانفتاحُ والانشراحُ ، وذلك كلُّه داخلٌ في قوله تعالى : ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات : ١٧] .

والقسمُ الثاني : فهو المفروضُ على عباده بقوله تعالى : ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ٱلَّذِي لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ﴾ [الأعراف : ١٥٨] . فطالبهم بالإيمان ، وكان ما خاطبهم به معروفًا عندهم أنه التَّصديق . فينبِّهُ النبيُّ ﷺ في هذه الآيَة على التوحيد في الأسماء والصِّفَات ، ثم طالبهم أن يصدِّقُوه فيما أخبرهم عن الله عزَّ وجلَّ ، والتصديقُ صفةُ القلبِ .

ثُمَّ قالَ ﷺ : « أُمِرتُ أنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حتَّى يقُولُوا : لا إله إلَّا الله وأنِّي رسُول الله » . وذَلِك قِسْطُ اللِّسَان مِنَ الإيمَانِ .

ثم يلزمُ المريدَ أنْ يعلمَ أنَّ الأعمالَ من الإيمانِ ، كما قالَ عزَّ وجلَّ : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الحج : ٧٧] . وذلك قِسْطُ الجَوَارِحِ مِنَ الإيمانِ .

فدخَل في هذه الآيَة جميع الأعمال من الفَرضِ والنَّفلِ، وهو مُسمًّى بتسميَة الأصلِ إذا كانَ الباعثُ لهم على ذلك التَّصديق، وكلُّ ذلك خضوعٌ وتذلُّل للواحدِ القهَّار، وبذلك نطقَ ﷺ حين قالَ أبو ذرٍّ: «يا رسول الله، أيُّ الأعمال أفْضَلُ؟ قال: الإيمان بالله، وجِهادٌ في سبيله». فسمَّى الإيمانَ عملًا، ثم أجملَ ذلك كلَّه، فقالَ ﷺ: «الإيمان بضعٌ وسبعون بابًا، أعلاها شهادةُ أنْ لا إله إلا الله، وأدْنَاها إمَاطَةُ الأذى عن الطَّريق، والحياءُ شُعْبَةٌ من الإيمان». فصحَّ أنَّ الإيمانَ تصديقٌ بالقَلْبِ، وإقْرَارٌ باللِّسانِ، وعملٌ بالجَوارِحِ.

ثم على المُريدِ أن يعرفَ أسماء أصول الدين، وما اتَّفَق عليه رسول الله ﷺ وجبريل عليه السَّلامُ. من ذلك أنَّ جِبريل ـ عليه السَّلام ـ سألَ النَّبي ﷺ عن الإيمان، فقال: «الإيمانُ أن تؤمنَ بالله، وملائكته، وكتبِه، ورسله، والبعثِ بعدَ الموتِ، والقَدرِ خيره وشرِّه ...»[١].

فابنُ خَفيفٍ يقدِّمُ لنا تعريفًا شاملًا لعقيدة الإيمان؛ أولًا: على الصَّعيدِ الصُّوفي، بمستوياتِه الثلاث: القلبُ، واللِّسانُ، والجوارحُ.

ثانيًا: على الصَّعيدِ العقديِّ، في إطارِ الإسلام، والإيمان، والإحسان. وهذا إنجازٌ لا يقدمُ عليه صُوفيٌّ سالكٌ فحسب، بل لا بد أنْ تجتمعَ له الثَّقافة العقديَّة المذهبيَّة إلى جانب الثَّقافة الصُّوفيَّة النظريَّة والسُّلوكيَّة. وحيثُ إن توجُّهه هنا أشعري، فلا بد أن تكونَ هذه الثقافة الأَشْعَريَّةُ المميزة قد تيَسَّرتْ له.

وقبلَ أنْ نبحثَ مصدر ـ أو مصَادر ـ هذه الثَّقافة، علينا أن نسبرَ غَوْرَ بقيَّة أفكار ابن خَفيفٍ العقديَّة، حسبما أورَدها صاحب «كشف المحجُوب»،

(١) Cf. Ibn Hafif As-Sirazi, *Kitab Al-IQtisad*, p. 444-46.

الهُجْوَيْرِيُّ ـ وهو أغزرُ مُؤرِّخي ابن خَفِيف مادَّةً علميَّةً شَاملةً ، جنْبًا إلى جنبٍ مع السُّبْكي صاحب «طبقات الشَّافِعيّة» .

والهُجْوَيْرِيُّ في سياقِ حديثِهِ عن « كشفِ الحِجَاب الثَّالث في الإيمان » يقولُ : « ... ويقولُ محمدُ بن خَفِيفٍ ـ رحِمه الله : الإيمانُ : تصديقُ القلب بما أُعلِمَه من الغَيْب ؛ لأنَّ الإيمانَ بالغيبِ ، والله تعالى غائبٌ عن العَيْن ، ولا يمكنُ إيجاده في يقين العبدِ إلا بالقُوَّة الإلهيَّة ، ولا يكون ذلك إلا بإعلام الله تعالى . وبما أنه ـ جلَّ جلالُه ، وعمَّ نوالُه ـ معرفُ العرفاء ، ومُعلِّم العلماء ؛ لأنَّه خلَق في قلوبهم المعرفة والعلم ، وقطع حوالة ذلك عن كسبهم ، فإنَّ كل من صدَّق قلبه بمعرفة الحق يكونُ مؤمنًا ...»[١] .

والهُجْوَيْرِيُّ هنا يُطلِعُنا على تفصيلٍ أكثرَ مما ذكره ابن خَفِيفٍ من قبلُ تحتَ قسمةِ « الإيمان الموهبة » مع اختلافِ الصِّيَاغة : فالإيمانُ هو تصديقُ القلبِ بالغيبِ ، وهذا الغيبُ لا يتيسَّرُ في يقين العبدِ إلا بإعلام الله تعالى للعبدِ بالغيب ؛ لأن الله هو الغيبُ . ومن هنا فإن كلَّ من صدَّق قلبه بمعرفة الحقِّ يكون مؤمنًا .

فهناك إذًا نوعان من الإيمانِ : نوعٌ عقديٌّ رسْمِيٌّ ، وهو ما نعرفه في كتبِ العقَائد الإسلاميَّة ـ من كونها العناصر الست المعروفةَ : إيمانٌ بالله ، إيمان بالآخرة ـ أو البعث بعد الموتِ ـ إيمان بالملائكةِ ، إيمانٌ بالكتبِ المنزَّلَة ، إيمانٌ بالأنبياء ، إيمان بالقَضَاء والقدرِ .

وهناك النَّوعُ الثَّاني من الإيمان ، وهو الموهوبُ من الله للعبد ، ومنزله على قلبِ العبد ، وهو الإيمان الحقيقيُّ . ولعلَّ ذلك هو مدْخلُ ابن خَفِيفٍ

---

(١) الهجويري : كشف المحجوب ٢ : ٥٣١، وانظر بداية الفصل ٥٢٧.

في نُصرةِ الحسين ابن منصورِ الحَلَّاج في محنته، ومعارضته لشيُوخِ العقيدة الذين يقفون عندَ حدودِ العقيدة الرسميَّة للإيمان، أو ـ كما يُسمِّيهَا ابنُ خَفِيف ـ «العقيدةَ المفروضَةَ على العِبَاد». ومن هنا كفَّروا «الحَلَّاج» وعَدُّوه خارجًا عن الملَّة، حينَ قالَ في شطْحِه: «أنا الحقُّ». ولكنَّ ابن خَفِيفٍ ـ بإبداعِه حلَّ الإيمان الموهوب ـ جعل القرارَ في يدِ الله، وليسَ في يد الشّيوخِ. وهو حلٌّ لطيفٌ لا يتوصَّلُ إليه إلَّا تلميذ عبقريٌّ من تلاميذِ الشيخ الأكبر الإمام أبي الحسن الأشْعَريّ. وهو حلٌّ مُعتدِلٌ وسَطيٌّ؛ سِمَةُ المذهب الأشْعَريِّ عمومًا.

ومن هنا فإنَّنا نأسَفُ على أخطاءِ الباحِث الألمانيِّ التي أورَدها في دراستِه عنْ «ابن خَفِيفٍ وكتابه في تَربيَة المُريدِين»، ونالَ بها درجة الدّكتوراه من إحدى الجامعاتِ الألمانيَّة. ولا نستطيعُ أن نَشتعرضَ هنا تَفَاصيل هذه الأخطاء، لظروف البحث الحاليّ، ولكنَّنا سنكتفي بالإشارةِ إلى اثنتين منهما، لهما صِلةٌ مباشرةٌ بالبحثِ الحاليّ:

أولًا: في دراستِهِ للموقفِ العقديِّ لابن خَفِيف، أورد فصلًا بعنوانٍ غريبٍ جدًّا؛ وهو: DOGMATISCHE ZUORDNUNG: *Ibn Hafif zwischen des Ahl Al-Hadit und der As Ariyya:*

أي: الموقفُ العقديُّ: ابن خَفِيفٍ بينَ أهلِ الحديثِ وبين الأشْعَريَّة.

وهذا عنوانٌ غريبٌ، فحسبما ذكرنا في الجزء الأوَّل من هذا البحث، الخاصِّ بعقيدةِ الأشْعَريّ، وأوردنا ما ذكره الأشْعَريّ من عقيدة أهل الحديث، وفي ختْمه ذكرَ ذلك بقولِه: «وبكلِّ ما ذكَرْنا من قولِهم نقولُ، وإليه نذهَبُ»[1].

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ١: ٣٥٠.

فإذا كان الأمرُ كذلك، فإنَّ الباحثَ الألمانيَّ Florian Sobieroj حين يضعُ «ابن خَفِيف بين أهلِ الحديثِ وبين الأشْعَرِيَّة»(١) يقصدُ أنَّ هناك ثمَّةَ اختلافًا بينهما، وهذا غيرُ وارد، حتى لو رصَد لابن خَفِيفٍ «مُسْنَدًا» للأحاديثِ، بل إنه ـ من حيثُ لا يدري يؤكِّدُ توجُّه ابن خَفِيفٍ الأشْعَرِيّ، والباحثُ كذلك ينفي كلَّ صلة لابن خَفِيف بالإمام الأشْعَرِيّ والأشْعَرِيَّة، مع أنَّ المصادرَ والمراجعَ التي أشار إليها، وأثبتها في بحثه، كلَّها تؤكِّدُ هذه الصلة. ولا أدري تعليلًا لذلك؟! وهو يذكرُ السُّبْكي وماسينيون، وسأكتفي بذكرِ ما ورَد فيهما عن ابن خَفِيفٍ:

فينقلُ السُّبْكيُّ عن أبي بكرٍ الصَّيرفيِّ، فيذكرُ: «... وقال الأستاذُ أبو عبد الله ابن خَفِيف: دخلتُ البصرة أيام شبابي لأرى أبا الحسن الأشْعَرِيّ لمَّا بلَغني خبرُه، فرأيتُ شيخًا بهيَّ المنظر، فقلتُ: أحبُّ أن ألقاه! فقال: ابتكر ـ أي تعالَ مبكِّرًا ـ غدًا إلى هذا الموضع! قال: فابتكرتُ، فلمَّا رأيته تبعتُه، فدخَل دارَ بعض وجوه البلد، فلمَّا أبصروه، أكرموا محِلَّه، وكان هناك جمعٌ من العلماءِ، ومجلس نظرٍ، فأقعدوه في الصَّدر. ثم سُئل (مِنْ ؟!) بعضهم عن مسألةٍ، فلمَّا شُرع في الجوابِ، دخلَ هذا الشيخُ ـ أي اشترك في المناقشة ـ فأخذ يردُّ عليه، ويناظرُه، حتى أفحَمه! فقضيتُ العجبَ من علمه وفصاحتِهِ، فقلتُ لبعضٍ من كان عندي: مَنْ هذا الشيخُ؟ فقال: أبو الحسن الأشْعَرِيُّ. فلما قاموا تبعتُه، فقال لي: يا فتى، كيف رأيت الأشْعَرِيّ؟ فخدمته ـ أي قدَّمت له ما يحتاجُه من خدمةٍ ـ وقلتُ: يا سيدي، كما هو في محلِّه ـ أي في مقامِه العالي المعهودِ ـ ولكنْ لِمَ لا تسألُ أنت

---

(١) Cf. Florian Sobieroj: *Ibn Khafif As-Sirazi und seine schrift zur novizenerziehung (Kitab al-IQtisad)*. p. 243-48.

ابتداءً؟! فقال: أنا لا أُكلِّمُ هؤلاء ابتداءً، ولكن إذا خاضوا في ذكرِ ما لا يجوزُ في دينِ الله، ردَدْنا عليهم؛ بحكمِ ما فرضَ الله ـ سبحانَه وتعالى ـ علينا من الردِّ على مُخَالفي الحقِّ ...»(١).

فالشيخُ الذي قاد ابن خَفِيف إلى موضعِ المناظرةِ لعلَّه من رجالِ الاعتزالِ، أو من مذاهب أُخرى، دون تحديدٍ لمذهبه. وقد وصَفه ابنُ خَفِيفٍ بأنَّه «شيخٌ بهيُّ المنظرِ»، وهو وصفٌ يحدِّدُ الهيئة، ولا يحدِّدُ المذهبَ العقديَّ، وإن كان السِّياق يشيرُ إلى أنَّه من الخصومِ العقديين للشيخ الأشْعَريّ. وهذا شيءٌ جميلٌ، أن يكونَ هذا شعوره نحو الشيخ الأشْعَريّ، رغم ما بينهما من خصومةٍ. وهذا يعني أن الحوار بين الأطراف كانَ على أسسٍ علميَّةٍ، لا تتركُ ضغينةً في النفوسِ، أو حقدًا وكراهيةً! كما يعني جوابُ الشيخِ الأشْعَريّ على ابن خَفِيف: أنَّه لا يحترفُ الجدلَ وعلم الكلام، وإلَّا لكان ابتدأ الخصومَ بالسُّؤالِ كما أراد ابنُ خَفِيف! ولكنه يتكلَّمُ فقط دفاعًا عَنْ دين الله «بحُكمِ ما فرضَ الله ـ سبحانه وتعالى ـ عليه من الردِّ على مُخالفي الحقِّ».

فالاعتدالُ، والوسطيَّةُ، وتلقائيَّة الدفاع عن الدِّين ـ هي عُدَّةُ الشيخِ الأشْعَريِّ. وهذا هو الأساس في توجُّهِ الشيخ الأشْعَريّ الصُوفي، وهذا هو ما فهمه الإمامُ السُّبكيُّ من النصِّ السَّابقِ، فأردفه بتعقيبٍ لطيفٍ، نذكُرُه بحذافيرِه لأهميَّتِه، وذلك حين يقولُ:

«.. ورُوِيَتْ هذه الحِكايَةُ عن ابن خَفِيف على وجهٍ آخر يشْتركُ معَها ـ بعدَ الدِّلالةِ على عظمةِ الشيخ ومحلِّه من العلم ـ في أنَّه كان لا يتكلَّمُ في

(١) السُّبكي: طبقات الشَّافعيّة ٢: ٢٤٧.

علمِ الكلام إلا حيثُ يجبُ عليه؛ نصرًا للدين، ودفعًا للمُبْطلين»[1].

ثم يسترسِلُ الإمام السُّبْكيُّ، فيقولُ بعد:

«... وقد قدَّمنا الحِكايَة على وجهٍ ليس من كلام والد الإمامِ فخر الدِّين فيما أحسبُ ـ أو من كلامِ ابن خَفِيفٍ نفسه ـ في ترجمة ابن خَفِيفٍ. قالَ علماؤُنا: كانَ الشيخُ صاحبَ فراسةٍ ونظرٍ بنورِ الله. وكان ابنُ خَفِيفٍ، ما عُرِف من حاله ـ من أربابِ الأحوالِ، وسادةِ المشايخ. فلما أبصَره الشيخُ، وفهم عنه ما يريدُ، أحبَّ ألَّا يراه إلَّا على أكملِ أحوالِه من العلمِ، وهو وقتُ المناظرةِ، فإنَّ أوَّلَ نظرٍ يثبتُ في القلبِ ويرسَخُ. فأراد الشيخُ تَربيَة ابن خَفِيفٍ، فإنَّه إذا نظَره في أكملِ أحوالِه، امتلأ قلبُه بعظمتِهِ، فانقاد لما يأتيه من قبله! قالوا: وكانَ الشيخُ ـ الأشْعَريّ ـ سيدًا في التَّصوُّفِ واعتبارِ القلوبِ، كما هو سيدٌ في علم الكلامِ وأصْناف العلوم»[2].

ومن الواضِحِ أنَّ الإمام السُّبْكيَّ فهم الموقفَ ـ في لقَاءِ ابن خَفِيف بالأشْعَريّ ـ على خير وجهٍ، وفسَّره، رَغمَ أنه فقيهٌ، التَّفسير الذي يُناسبُ حركة كُلٍّ منهما، وسلوكه. ورغمَ أن الأشْعَريّ تخلَّل عمله جلسة مُناظرةٍ، صالَ فيها وجالَ، إلا أنَّه لم يُخطِئْ في تفسيرِ مَغْزى حركة كلٍّ منهما: ابن خَفِيف يتطلَّع إلى جمالِ الشيخ الأشْعَريّ، في علمِه وسلوكه، والشيخُ الأشْعَريّ تَنَبَّهَ إلى أنَّ شَبَكَتهُ اصْطَادَت حُوتًا كبيرًا «من أرْبَاب الأحْوَالِ وسادة المشايخِ»، فأرادَ تربيته على النَّسقِ الذي يُنَاسب مكانَتَهُ وتكوينه العِلْمي والرُّوحِي. وحينَ رآه ابن خَفِيف للمرة الأُولى في البصرة، لم يعرف أنه الأشْعَريّ، رغمَ أنَّه وصفَهُ بقولِه: «فرأيتُ شيخًا بهيَّ المنْظَرِ». ولم يعرفه

(١) السُّبكي: طبقات الشَّافِعيَّة ٢: ٢٤٧.

(٢) السُّبكي: طبقات الشافعية ٢: ٢٤٧.

حقيقةً إلَّا بعدَ أن شَاهَدَه في جَلسةِ المُنَاظَرَة وهو يُفحِمُ الخُصُوم! ولم يحاول الأشْعَريّ أن يُعَرِّفَ ابن خَفِيفٍ بنفسهِ، منذُ الوهلة الأُولى، بل انتظر حتى اقتاده إلى مجلسِ النظر، وتركه يتأمَّلُ في أكملِ أحواله، ويمتلئُ قلبه بعظمته؛ كي «ينقادَ لما يأتيه من قبله». حسبَ تعبيرِ السُّبْكيّ. وقد نجحَ الأشْعَريّ في تربيتِه لابن خَفِيفٍ وغيرِه من تلاميذِه.

وما ذكَره السُّبْكيُّ عن لقاءِ الأشْعَريّ وابن خَفِيفٍ في لمحةٍ خاطفة، هو في الحقيقةِ مختصرٌ منقُولٌ عَنْ تَصْويرِ ابن خَفِيفٍ لهذه اللحظات التاريخيَّة في حياتِهِ، ولذلك صورَّها بقلمه في نثرٍ مَسْجُوعٍ، وفي إطْنَاب مُفصَّلٍ. ونحنُ لن نستطيعَ أن نذكرَ النَّصَّ كاملًا لضيقِ المكان، ولهذا سنجتزِئُ منه بما هو ضروريٌّ لفَهْم مشاعر ابن خَفِيفٍ وانْطِبَاعِهِ الشخصي حولَ تلكَ الواقعة، نقلًا عَنْ ضياءِ الدين الرَّازِيِّ - أبي فخر الدين الرَّازِي - في آخرِ: «غايَة المرام في علم الكلام»، يقولُ: «حُكِي عن الشيخ أبي عبد الله بن خفيفٍ، شيخ الشِّيرَازِيينَ وإمَامِهم في وقْتِهِ - رحمه الله - أنه قال: دعاني أرَبٌ، وحُبُّ أدبٍ ... وطلبٌ يا له من طلبٍ، أن أحرِّكَ نحو البصرة رِكابي، في عُنفوانِ شبابي؛ لكثرةِ ما بلَغني، على لسانِ البدويِّ والحضريِّ، من فضائل شيخِنا أبي الحسن الأشْعَريّ؛ لأستسعِدَ بلقاءِ ذلك الوحيد، وأستفيدَ مما فتح الله تعالى عليه من ينابيعِ التَّوحيد، إذْ حازَ في ذلك الفنِّ قَصَبَ السَّبْقِ... فأخذتُ إليه أهبةَ السَّيرِ... حتى حللتُ ربوعَها... فلما أنخْتُ بمغناها الخصيب... كنتُ أزورُ في مسارحِ لمحاتي... أحدًا... يُرشِدُني إلى مَرَامِي، حتى أدَّتني خاتمة المطاف.. إلى شيخٍ بهي منظره، شَهي مخْبَره، تَعْلُوهُ حُمْرَةٌ، مُتَحَيِّز إلى زُمْرَة... وحَيَّيْتُهُ تحيَّةَ مُحْتَرِزٍ عن القَدرِيِّ، واستخبرتُه عن أبي الحسن الأشْعَريّ. فردَّ عَليَّ السَّلام... وأجابني بلسانِ

ذَلْقٍ، ووجهٍ طَلْقٍ، كهيئة المفيد: ما الذي منه تريدُ؟ فقلتُ: قد بلغني ذكراه، تقتُ أن ألقاه، لأحْيَا بمحياه، وأتطيَّب برياه، وأستسعد بلُقياه، وأستفيدَ من نفائس أنفاسه جَداه وجَدْواه، واحرَّ قلباه! وواشدَّة شوقاه! عسى الله أنْ يجمعني وإيَّاه.

فلمَّا رأى الشيخ أنَّ شغفَ الحبِّ زادني في سفري، وعنَّاني في حضري... وأن الشَّوقَ قد بلغَ المدَى... قال: ابتكر إلى موضعِ قدميَّ هاتين غدًا! فبذلت القياد، وفارقتُ على الميعادِ، وبتُّ أُسَاهرُ النجوم... إلى أنْ قَضَى الليلُ جِلبابَه... وثبتُ وثبة الغزالة، وبرزتُ أنشدُ للشيخِ البهيِّ، وأتوسَّمُ الوجوه بالنظر الجليِّ، فألفيتُه في المقامِ الموعودِ متنكِّرًا، واقفالي مُنتظرًا، فدلفتُ إليه، لأقْضِي حقَّ السَّلام عليه. فلما رآني سَبقني بالسَّلامِ... ثم استصحبني وسَار، فتبعتُه متابعة العامَّةِ أولي الأبصارِ، حتى انتهى إلى المقْصدِ، ودخلَ دار بعض وجوه البلد، وفيها قد حضَر جمَاعةٌ للنُّظرِ... ثم أخذ الخُصَّام، يتجاذبون في المناظَرةِ أطرافَ الكلامِ، وكنتُ أنظرُ من بعيدٍ.. حتى التقى الجَمْعُ بالجَمْعِ، وقرع النَّبعُ بالنبعِ، فبينمَا هم يَرْمُون في عَمايتهم، ويَخبِطون في غَوايتهم، إذ دَخلَ الشَّيخ دخولَ مَنْ فازَ بنهرة الطَّالب، وفرحة الغالب، بلسانٍ يفتقُ الشُّعور، ويفلِقُ الصخور، وألفاظٍ كغَمراتِ الألحَاظِ... فلم يَدَعْ مشكلةً إلَّا أزالها، ولا مُعضِلةً إلَّا أزاحها... حتى تبيَّن الحيُّ من اللَّيِّ، والرُّشدُ من الغيِّ... فلمَّا فرغ من إنشاء دلالته... حار الحاضرون في جوابه، وتعجَّبوا من فَصْلِ خِطَابه... قلتُ لبعضِ الحاضرين، من المناظرين: من هذا الذي آثر اختلابَ القلوبِ، ونظَم على هذا الأسلوب، الذي لم ينسجْ على مِنواله، ولم تسمَحْ قريحةٌ بمثاله؟ أجابني وقال: هو البازُ الأشهَبُ، والبحر الطامي... أبو الحسن الأشْعَريّ. فسرَّحتُ

طرفي في مَبْسَمه ... فبينا أنا فيه إذ شمَّر للانثناءِ ، بعدَ حيازةِ الثّناء .. وخرج يقتادُ القلوبَ بأزِمَّتِه ، فتبعتُه مقتفيًا لخدمتِه ، ومنتهجًا مواطئ قدمه . فالتفتَ إليَّ وقال : يا فتى ، كيف وجدتَ أبا الحسن حين أفتى ؟ فهروَلتُ لالتزام قَدِّهِ ، واستلامِ يدهِ ، وقلتُ :

وبِمِسْحَلٍ مثلِ حَدِّ السيفِ مُنصلِتٍ تَزِلُّ عن غَرْبِه الألبابُ والفِكَرُ
طعَنتَ بالحُجَجِ الغَرّاءِ جيلَهُمُ ورُمحُ غيرِك منه العِيُّ والحَصَرُ

لا قام ضِدُّك ، ولا قعدَ جَدُّك ، ولا فُضَّ فوك ... بيد أنَّه قد بقِي لي سُؤالٌ ، لما عراني من الإشكالِ؟ فقال : اذكُرْ سؤالَك ، ولا تُعرِضْ عما بدا لك! فقلتُ : رأيت الأمرَ لم يَجْرِ على النِّظام ، لأنَّك ما افتتحتَ في الكلامِ ، ودأبُ المناظر أن لا يسأل غيرُك ومثلُك حاضرٌ! قال : أجل ، لكني في الابتداءِ لا أذكرُ الدليل ، ولا أشتغِلُ بالتعليلِ ؛ إذ فيه تسبُّبٌ إلى إلجاءِ الخَصمِ في ذكرِ شُبهه بطريقِ الاعتِرَاض ، وما أنا بالتسبُّبِ إلى المعصِيَةِ راضٍ ، فأُمهِلُه حتى يذكُرَ ضلالته ، ويُفرِدَ شُبهتَه ومقالته ، فحينئذٍ نص على الجواب ، فأرجُو بذلك من الله الثواب .

قال الرَّاوي : فلما رأيتُ مَخبره ، بعد أن سمعتُ خَبره ، تيقَّنتُ أنَّه قد جاوز الخُبرُ الخَبرَ ، وأن مقالتَه تبْر ، وما دونه صُفْر ؛ قد بلغ من الدِّيانة ، أعلى النهاية ، وأوفى من الأمانةِ كلَّ غايَة ، وأنه هو الذي أومأ إليه الكتابُ والسُّنةُ ، بحيازة هذه المنَّة ، في نصر الحقِّ ، ونُصحِ الخلْقِ ، وإعلاءِ الدِّين ، والذبِّ عن الإسلامِ والمسلمين ، فشاد لي من الاعتدادِ ، بأوفَرِ الأعدادِ ، وأودَع بياضَ الوداد ، سواد الفؤاد ، فتعلَّقتُ بأهدابِهِ ، لخصائصِ آدابِهِ ، ونافستُ في مصافاتِه ، لنفائسِ صِفَاته . ولبثتُ معه برهةً ، فاستفيد منه في كل يوم نزهةً ، وأدْرَأ عن نفسي للمعتزلة شُبْهةً .

ثم ألفيتُ مع غُلوّ درجته ، وتفاقم مرتبته ، كان يقومُ بتثقيف أوده ، من كسْبِ يدِه ، من اتخاد تجارةٍ للعقاقير معيشةً ، والاكتفاءِ بها عيشةً ، اتقاء الشُّبهات ، وإبقاءً على الشَّهوات (كذا) ، رضًا بالكفاف ، وإيثارًا للعفَافِ »[١] .

هذا النَّصُّ الشَّاملُ الجامعُ يعكِسُ مشاعر ابن خَفِيف نحو الأشْعَريّ ، وهي ليْسَت مشاعرَ تلميذٍ في حقل عِلْمِ الكلامِ نحو أستاذه ، وإنَّما هي مشاعر مُريدٍ نحو شيخهِ ومُرشدِهِ الرُّوحيّ أوَّلًا ، ثم الفِكْري والعقلي بعد ذلك . ووصفُه له الذي يبدأُ بـ : « الشَّيخ البهيّ » ، وينسالُ في لُغةٍ تقريظيَّة راقية ، ويتابعُ ابن خَفِيفٍ خُطوات شيخه خُطوة بخطوة ، ويصف لنا جلسته المثيرة في مناظرتِه مع بعض المعتزلة ، وغيرهم . ثم خروجه معَه بعد انتهائِه من المناظرة ، واستفسارَه من الأشْعَريّ عن منهجه الجدلي في المناظرةِ : « لِمَ لا يبدأُ في إثارةِ المسائلِ؟ وجوابُ الأشْعَريّ عن هذا الاستفسار الذكيّ من ابن خَفِيف يقدِّمُ لنَّا النَّصَّ الحَرفي للمنهج الجدليّ في المناظرات ، كما يصِفُه الإمام الأشْعَريّ بنفسه . وهذه وثيقةٌ مهمَّة للغايَة في مذهب الأشْعَريّ ومنهجه العَقَديّ والفكريّ .

ثم يذكرُ ابن خَفِيفٍ ، بعد ذلك ، بقاءه مُدَّةً مع الأشْعَريّ يتتلمذُ عليه علميًّا في قضايا العقيدةِ الأشْعَريَّة : « ولبثتُ معه برهةً ، فأستفيدُ منه في كلِّ يومٍ نُزهةً ، وأدرأُ عن نفسي للمعتزلة شُبهةً » . مع ما يستفيدُ منه روحيًّا في الرِّياضَة الصُّوفيَّة والروحيَّة « فأستفيدُ منه في كلِّ يومٍ نُزهَةً » .

ويُضيفُ ابن خَفِيف لمعرفتنا بحياةِ الأشْعَريّ المعيشيَّة جديدًا ، فقد سبق أن عرفنا في نصِّ بنْدَار بن الحُسين الشِّيرازيّ أنَّ الأشْعَريّ كان يعيشُ على

(١) السبكي : طبقات الشَّافعية ٢ : ١٥٥ - ١٥٩ .

غلَّةٍ تركها له جدُّه « بلالٌ » مِقدارُها : « سبعةَ عشرَ دِرْهمًا في العامِ » وعقَّب السُّبْكي ، في موضعٍ آخر ، بقوله : « دِرهمٌ وشيءٌ يسيرٌ كلَّ شهرٍ » . أمَّا الآن ، وهنا ، فابن خَفِيف يذكرُ : « .. ثم ألفيتُ مع علوِّ درجته ، وتفاقُم مرتبته ، كان يقومُ بتثقيفِ أَوَدِه ، من كسبِ يده ، من اتِّخادِ (كذا ، ولعلها : اتخاذِ) تجارةٍ للعقاقير معيشةً ، والاكتفاء بها عيشةً ؛ اتقاء الشُّبهات ، وإبقاءٌ على الشَّهوات (كذا) ، رِضًا بالكفاف ، وإيثارًا للعفافِ » .

ولم يذكُر لنا ابن خَفِيفٍ مقدار الدَّخل الذي كان يعودُ على الأشْعَريّ من تجارة العقاقير هذه ، كما لم يُشر - من قريبٍ أو بعيدٍ - إلى سابقِ معرفته بميراث الأشْعَريّ من جدِّه « بلالٍ » . وفي اعتقادنا أنَّ كِلَا المصدرين لا يمكن أن يبلُغا ما يزيد على « سدِّ الرَّمقِ » . وهذا ما يدلُّ عليه تعقيبُ ابن خَفِيف : « رضًا بالكَفَاف ، وإيثارًا للعَفَافِ » .

وهذا القَدْرُ يكْفِينا فيما يتَّصِلُ بروايات السُّبْكي عن الأشْعَريّ وعن ابن خَفِيفٍ ، وعلينا أن ننتقل إلى الأستاذِ لويس ماسينيون Luis Massignon. وقد ذكر صلة ابن خَفِيفٍ بشيخه الأشْعَريّ في وضوحٍ تامٍّ لا لبسَ فيه ، كما أشار إلى مواقف عديدةٍ لها قيمتُها وخطورتُها وأثرها من جانب ابن خَفِيف على الموقِف العَقَدي للحَلَّاج ، وشجاعة ابن خَفِيفٍ في مُؤازَرَةِ الحَلَّاج ضِدَّ كلِّ المُنَاوِئِينَ : وهو وإنْ لم يَمنعْ إعْدَام الحَلَّاج ، إلا أنه يبقَى موقفًا مشرِّفًا شجاعًا ، يبقَى له مع بقيَّة مآثر الإمام الأشْعَريّ ومدرسته العقديَّة والصُّوفيَّة . وهذا الجانبُ الأخيرُ لا يعنينا الآن .

فالأستاذُ ماسينيون يذكُر تحتَ عُنوانٍ :

« زيارة ابن خَفِيفٍ *La Visite D'ibn Khafif* » ، وهو بالطَّبعِ لا يقصدُ بذلك زيارةَ ابن خَفِيفٍ للأشعري ، وإنَّما زيارته للحلَّاج في سجنه ، ولكنه

يذكرُ أنَّه قبلَ ذلك زَارَ الإمام الأشْعَريّ، وجَالَسَهُ، وانْتَفَعَ به وبعلمه، بحيثُ إنَّه حينَ زار الحَلَّاجَ كان بالفعلِ ذا توجُّهٍ أشعريٍّ من حيثُ العقيدةُ[١].

فالباحثُ الألمانيُّ فلوريان سوبييروي Florian Sobieroj ذكَر مصادرَ ومراجعَ بطريقةٍ تُوحِي بأنَّها تُوازِرُه في نفيه للعلاقةِ بين ابن خَفيفٍ والإمام الأشْعَريّ ومذهبِه، وهو أمرٌ غير واردٍ. وهذا نموذجٌ لخطأ هذا الباحث.

أما أُنموذجُ الخطأ الثَّاني فهو النَّشرةُ المحقَّقة لنصِّ «كتاب الاقتصاد» التي اعتمد عليها كأساسٍ لدراستِه كلِّها، فهي في الحقيقة بها الكثيرُ من الأخطاءِ، على نحو يجعلُها في حاجةٍ إلى إعادةِ تحقيقٍ ونشرٍ. ولأضرِبْ مثلًا واحدًا على ذلك، هو ذكرُه مصادر كثيرٍ من آيات القرآن بإحالة القارئ إلى «المعجم المفهرس لآيات القرآنِ»، مُكتفيًا بذلك دون ذكرٍ للسُّورة والآيةِ في المصحف الكريم، وهو تحقيقٌ عجيبٌ! وهذا القدر يكفينا من ذكرِ هذا الباحث الأوروبيِّ.

والآن علينا أن نستكملَ بقيَّة جوانبِ ابنِ خَفيفٍ العقديَّة والصُّوفيَّة: ولا جِدالَ أن الهُجْوَيْريّ، صاحب «كشف المحجُوب» هو من أغزر مصادر ابن خَفيف مادَّةً علميَّة. فنراه في سياقِ حديثه عن الفرق بين المُعْجِزَة والكَرَامَة، وصلتهما بالسُّكْرِ والصَّحوِ - وما إلى ذلك - يقولُ: «... وأبو يزيد، وذو النُّون المصري، ومحمَّد ابن خَفيف، والحسين بن منصورٍ (الحَلَّاجُ)، ويحيى بن معاذٍ الرازيُّ، ﷺ، ومعهم جماعةٌ - على أن إظهارَ الكَرَامَة على الوَليّ لا يكونُ إلَّا في حالِ السُّكْرِ، وما يكونُ في حالِ الصَّحوِ هو معجزةٌ

---

(١) Cf. Luis Massignon, *La Passion de Hallaj*, Vol. I, p. 552. FF. et passinn, CF. Vol. IV, Index, p. 149.

وقد أورد الأستاذ ماسينيون ما يزيد عن مائة وخمسين موضعا ذكر فيها ابن خفيف في بحثه المذكور.

الأنبياء. وهذا في مذهبهم فرقٌ واضحٌ بين المُعْجِزَة والكَرَامَة؛ لأن إظْهَار الكَرَامَة على الوَليّ يكونُ في سُكْره، وهو مغلوبٌ، لا طاقة له على الادِّعاء. وإظهار المُعْجِزَة على النبيِّ يكون في حالِ صحوه؛ لأنَّه يتحدَّى، ويدْعُو الخلق لمعارضتها. وصاحبُ المُعْجِزَة مخيَّر بين طرفين: حكمُ أحدهما إظهارها حيثما يريد، والآخرُ بكتمانها. وليس للأولياء هذا؛ لأنَّه يتَّفق لهم حينًا أنَّ يطلبوها (الكَّرَامَة) ولا تكونُ، وحينًا لا يطلُبونها وتكون؛ إذ إن الوَليّ ليس داعيًا حتَّى يُنسبَ حاله إلى بقاء الأوصافِ؛ لأنه مكتومٌ، وحاله يوصف بفناء الصِّفة. فواحد منهما صاحب شرع، والآخر صاحب سترٍ. فيجب إذًا ألَّا تظهر الكَرَامَة إلا في حال الغَيْبَة والدَّهشة، حين يكونُ تصرُّفُه كلُّه بتصرف الحق. ومن يكن وقته هكذا، يكن كلُّ نطقهِ من تأليفِ الحقِّ؛ لأنَّ صحة صفة البشريَّة إما أن تكون للَّاهِي، أو السَّاهي، أو لمطلق الإلهي.

والأنبياء لا يكونون ساهِين، ولا لاهِين، ومطلقُ الإلهي لا يكون إلا الأنبياء، ويبقَى هنا الأوْليَاء، وهم في تردُّد وتَلَوُّن، وبدون تحقيقٍ وتمكِينٍ، وطَالما كانوا ـ بقِيَام حال البشريَّة ـ مع أنفسهم يكونون محجوبين، وعندما يُكَاشَفُون يصيرون مدهوشِين ومُتحيِّرِينَ في حقيقة ألْطَاف الحقّ. وإظْهَار الكَرامَات لا يصحُّ إلَّا في حَال الكَشْف؛ لأنها دَرَجَة القُرب، وذلك هو الوقت الذي يستوي (لدى الوَليّ) فيه الحَجَر والذَّهب. وهذه الحال لا تصير بأي حال صفة لأحد من الآدميين، غير الأنبياء، إلَّا وتكون عاريَّة فيه، ولا يكون ذلك إلا في حال السُّكر، مثلما حدث أن انْقَطَع حارثة يومًا عن الدُّنيا، وكوشِف في الدُّنيا بالعُقْبى، فقال ﷺ: عَزَفَتْ نفسي عن الدُّنيا، فاسْتَوى عندي حَجَرُهَا وذَهَبُهَا، وفِضَّتُهَا ومَدَرُهَا! وفي اليوم التَّالي رَأوه يعمل فَوق نَخْلَة، فقالوا له: ما تفعلُ يا حارثة؟ قال: أطلبُ قُوتي؛ إذ لا مَنَاصَ لي من ذلك! فكان كذلك في تِلْكَ السَّاعة، وفي هذه الساعة هكذا.

فمقامُ صحوِ الأوْلِيَاء درجة العَوامِّ، ومقام سُكْرِهِم درجةُ الأنبياء، وعندما يرجِعُون إلى أنفسهم يعتبرُون أنفسهم من آحَاد الناس. وحين يَغِيبُون عن أنفسهم، ويرجِعُون إلى الحقِّ، يصير الشُكْر مذهبهم، ويصيرون مُهذَّبين للحق، ويصيرُ كلُّ العالم في حقِّهم مثل الذَّهب، كما يقولُ الشِّبليُّ رحِمه الله: «ذهبٌ أينما ذهبنا، ودُرٌّ حيث درنا، وفضَّةٌ في الفضاء»[١].

إنَّ قارئ هذا النصِّ الطويل ـ الذي لم نستطع أن نَقْتَطِع منه شيئًا لجماله وسِحْرِهِ الأخَّاذ ـ ليقفُ في ذُهُولٍ وخُشُوعٍ من نعُومَةِ هذه التشقِيقَات والتحليلات اللُّغويَّة والرُّوحيَّة والفلسفيَّة. فكلُّ كُتُب عِلْم الكلام لا تزيد في حديثها عن المُعْجِزَة والكَرَامَة عن تعريفِ كُلٍّ منهما: أمرٌ خارقٌ للعادة؛ يُجريه الله على يدِ مُدَّعي النبوَّة تأييدًا لهُ في دَعْوَاهُ (المُعْجِزَة)، أمرٌ خارقٌ للعادة يجريه الله على يَدِ وَلِيِّ تكريمًا لهُ (الكَرَامَة). ولا شيء غير ذلك. أمَّا مَا نَرَى في نَصِّنَا الحالي فهو ثَمْرَة من ثِمَار امْتِزَاج العِلم الأشْعَرِيّ بالعلم الصُّوفي، وكلاهما ثَراء وكمال. وهذا يكفينا من حيثُ الجانِب العقدي لابن خَفِيف.

أمَّا مِن حيثُ الجَانِب الصُّوفِيّ والرُّوحِيّ والسُّلُوكي لابن خَفِيف، فيحدِّثُنا عنه الهُجْوَيْرِيّ، وهو يؤرِّخ لـ: «الطُّريقة الخَفِيفيَّة»، فيقولُ: «الخَفِيفيَّة: أمَّا الخَفِيفِيُّون، فينتمون إلى أبي عبد الله محمد بن خَفِيف، وكان من كُبراء سادات هذه الطَّائفة، ومن أعِزَّة الوقتِ ﷺ، وعن جميع أسلافهم ـ وكان عالمًا بعلوم الظاهر والباطن، وله تصانيف معروفة في فنون عِلْم الطَّريقة. ومناقِبه أشهر من أن يمكن إحصاؤها جميعًا، وفي الجملةِ: كان رجلًا عزيز الحالِ، عزيز النَّفسِ، ومُعرِضًا عن الشَّهواتِ النفسيَّة.

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب ٢: ٤٦٠ـ٤٦١.

وسمعتُ أنه كان قد تزوَّج أربعمائة مرةٍ، وذلك لأنَّه كان من أبناءِ الملوكِ، وعندما تَاب كان أهلُ شِيراز يتقرَّبُون إليه كثيرًا، ولمّا عظُم حالُه كانت بناتُ الملوكِ والرؤساء يطْلُبْن أن يعقِدْنَ عليه للتَّبرُّك، فكان يَقْبَلُ ذلك، ويُطَلِّقُهنَّ قبل الدُّخولِ، ولكنْ كان له في عُمره أربعون امرأةً: مثنى وثُلاث متفرِّقَاتٍ، كُنَّ خَادمات فِرَاشِهِ، وصَحِبتْهُ واحِدةٌ منهن أربعين عامًا، وكانت ابنة وزير.

وسمعتُ من الشيخ أبي الحسن علي بن بكران الشِّيرازي ـ رحمه الله ـ أنه في يومٍ من الأيام كانت كلُّ واحدة من النِّسوة اللائي كُنَّ في حكمه تحكي عنه حِكايَةً، وقد اتَّفقْنَ جميعًا على أنهن لم يكنَّ قد رأين الشيخ أبدًا في الخَلْوَة بحُكْم أسباب الشَّهوة. وظهر في قَلب كلٍّ واحدة وسْوَاس، وتعجبْنَ، وقبل ذلك كانت كل واحِدة منهن قد ظنَّت أنها مخصوصَة بذلك، وقُلْن: لا تعرف سرَّ صحبته غير ابنة الوزير؛ لأنَّها في صحبته منذ سَنوات، وهي أحبُّ نسائه إليه، واخترن اثنتين من بينهن، وبعث بهما إليها، قائلاتٍ: لقد كان للشيخ معك انْبِسَاطٌ أكثر، فيجبُ أن تُطْلِعِينَا على سرِّ صحبته. قالت: حين جعلني الشيخ في حُكْمِهِ جاء إليَّ شخصٌ وقال: إنَّ الشيخ سيجيء الليلةَ إلى بيتك! فطبختُ أطعمةً جيِّدةً، وأكثرتُ من تزيين وتجميل نفسي، فلما جاء، أحضروا الطعام ودعوني، فنظر بُرهةً إلي، وبُرهةً إلى الطعام، ثم أخذ بيدي وأدخلها في كُمِّه، وكانت هناك خمس عشرة عقدةً تقع بين صَدْرِهِ وسُرَّتِهِ، وقال: يا بنت الوزير، سَلِي ما هذه العُقَد؟! فسألته، فقال: كلُّ هذه قد عَقَدَهَا لهبُ الصبر وشدَّتُه. لقد صبرت عن مثل هذا. ونهض! وكانت هذه أكثر اجْتِرَاءاتِهِ مَعي!!»[1].

(١) الهجويري: كشف المحجوب ٢: ٤٨٨ـ ٤٩٠.

فهذا سلوكُ ابن خَفِيفٍ حين تُقْبِل عليه الدُّنيا، فهو لا ينسى جهاده مع نفسه أبدًا، مهما كلَّفه من جَهْدٍ، وهو يعقد عقدًا مع كل وقفةٍ يقفها مع هذه النفس الشهوانيّة.

ويذكرُ ابن عَسَاكِر، نقلًا عن ابن بالويه الشّيرازيّ، فيقولُ: «سمعتُ أبا عبد الله بن خَفِيفٍ يقولُ: كنتُ في ابتدائي بقيتُ أربعين شهرًا أفطر كلَّ ليلةٍ بكفٍّ باقِلَّاء، فمضيتُ يومًا وافتصدت، فخرج من عِرقي شبيه ماء اللحم، وغشي علي، فتحيَّر الفَصَّاد، وقال: ما رأيت جسدًا بلا دمٍ إلا هذا»[1].

ويذكرُ ابن عَسَاكِر كذلك، نقلًا عن أبي أحمد الصَّغير، قال: كان أمرني ـ يعني ابن خَفِيف ـ أن أقدِّم إليه كلَّ ليلةٍ عشر حبَّات زَبيبٍ لإفطارِهِ. قال: فأشفقت عليه ليلةً، فجعلتها خمس عَشْرة، فنظر إليَّ، وقال: مَن أمرك بهذا؟ وأكلَ منها عشر حبَّاتٍ، وترك الباقي»[2].

وينقلُ ابن عَسَاكِر عن ابن بالويه قوله: «سمعتُ أبا عبد الله بن خَفِيفٍ يقولُ: ما وجَبتْ عليَّ زَكاة الفطر أربعين سنةً، وَلِي قبولٌ عظيم بين الخاصِّ والعامِّ»[3].

وابن خَفِيفٍ لا يُخرجُ زكاة الفطر أربعين سنةً، لأنه في صِيامٍ مُسْتَمرٍّ لا ينقطعُ، رغْم أنَّ لهُ قبولًا عظيمًا بين الخاصِّ والعامِّ، يدعُونه، ويشرفون به لو قبل الدَّعوة إلى المآدب والاحتفالاتِ، ولكنه ينصرِفُ عن ذلك، ويعزِفُ عَنْه.

ويروي ابنُ عَسَاكِر، بسندِه، فيقولُ: «... وسمعتُ أبا عبد الله يقولُ:

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٩١.

(٢) المصدر نفسه ١٩٢.

(٣) المصدر نفسه ١٩٢.

ما سمعتُ شيئًا من سُنَنِ رسول الله ﷺ إلا استعملتُه، حتّى الصَّلاةِ على أطرافِ الأصَابع». وعنه كذلك يقولُ: «ضعفتُ عن القيامِ في النَّوافِلِ، وقد جَعلتُ بدلَ كلِّ ركعةٍ من أوْرَادِي ركعتين قاعدًا للخبر: «صلاةُ القاعدِ على النِّصف من صلاة القائِم»[١].

ويروي ابن عَسَاكِر، بسنده، فيقولُ: «كان أبو عبد الله - ابن خَفِيفٍ - إذا أراد أن يخرجَ إلى صلاة الجُمُعة يقولُ لي - خادمه - هات ما عندنا! فأحمل إليه كلَّ ما قد فُتح من الذَّهبِ والفِضَّة وغيره، فيُفَرِّقه كُلَّه، ثم يخرجُ إلى صَلاة الجمعة. وكان كلَّ سنةٍ، في أوانه، يخرجُ جميعَ ما عندَه من الثِّيَابِ، حتى لا يَبْقَى لنفسه ما يخرج به إلى بر أو (كذا)»[٢].

المذهبُ الصُّوفيُّ لابن خَفِيفٍ:

يليقُ الآن أن أختم فقرة ابن خَفِيف، بعد أن تكلَّمنَا عليه من الجانب العَقَدِيِّ، وذكرنا ما يكفي، والجانب الصُّوفي، وتحدَّثنا فيه كثيرًا، ولم يَتَبَقَّ إلَّا جانبٌ واحدٌ هو فَلْسَفة مذهبه الصُّوفي، وهو في رأيي الجانب الأخير من جوانب تُرَاثه العَقَدي والصُّوفي، ومصدرنا الأساسيُّ في هذا المجال هو الهُجْوَيْرِيُّ و«كشف المحجوب»، يقولُ:

«وطرازُ مذهبه في التَّصوُّف: هو الغَيْبَة والحُضُور، وهو يُعبِّر عن ذلك ... الكلام في الغَيْبَة والحُضُور: هذه عبارات طَرْدُها مثل عَكْسِها، ومن ثم تَبْدو مُتضادة في عين المعنى المقصود، وهي مستعملةٌ ومتداولةٌ بين أربابِ اللسان وأهل المعنى.

---

(١) المصدر نفسه ١٩١، ١٩٢.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٩٢.

ـ فالمرادُ من الحُضُور : حضورُ القلب بدلالةِ اليقين ، حتى يصيرَ الحكمُ الغيبيُّ له مثل الحكم العينيِّ .

ـ والمرادُ من الغَيْبَة : غيبةُ القلبِ عمَّا دون الحقِّ ، إلى حدِّ أن يغيبَ عن نفسه ، حتى إنه بغَيْبَتِهِ عن نفسه لا يرى نفسه . وعلامة هذا : الإعْرَاض عن حُكْم الرسُوم ، مثلما يكونُ النبيُّ معصومًا عن الحَرام . فالغَيْبَة عن النفس حضور بالحقِّ ، والحُضُور بالحق غيبة عن النفس ، كأن يكون كل غائب عن نفسه حاضرًا بالحقِّ ، وكلُّ حاضرٍ بالحقِّ غائبًا عن نفسه . فمالك القلب هو الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فإذا قهرت جذبة من جذبات الحقِّ ـ جلَّ جلالُه ـ قلب الطَّالبِ ، جعلت الغَيْبَة لديه مثل الحُضُور ، وارتفعت الشَّرِكةُ والقِسْمَةُ ، وانقطعت الإضافةُ إلى النَّفس ، كما يقول واحد من المشايخ ، رحمهم الله :

وَلِي فُؤادٌ وأنْتَ مَالكُهُ بلا شَريكٍ فكيفَ يَنْقَسِمُ

ولما لم يكُنْ للقلبِ مَالك سِوَاه ، فإذا غَيبَه أو أحضره يكونُ في تصرُّفه .

هذا هو مجملُ برهَان مَسْلَك الأحْبَاب في حُكْم النَّظَر بعين الجمع ، ولكن عندما يحدثُ الفرقُ فللمشايخ ﭬ في هذا كلامٌ :

ففريقٌ يُقَدِّمُ الحُضُور على الغيبةِ ، وفريق يقدِّمُ الغَيْبَة على الحُضُور ، كما بينا في الصَّحْوِ والسُّكْر . ولكنَّ الصَّحْو والسُّكْر يدلُّ على بقاءِ الأَوْصَافِ ، والغَيْبَة والحُضُور تدلُّ على فناءِ الأوصاف . فهذه أعزُّ من تلك على التحقيق .

ومن يُقدِّمون الغَيْبَة على الحُضُور ـ وهم : ابن عطاءٍ ، والحسينُ بن منصورٍ (الحَلَّاجُ) ، وأبو بكرٍ الشِّبليُّ ، وبنْدَار بن الحسين ، وأبو حمزة البغداديُّ ، وسَمْنُونٌ المُحِبُّ ، ﭬ ، وجماعةٌ من العراقيين ـ يقولون : إنَّ الحِجَابَ الأعظمَ في طريقِ الحقِّ هو أنت! فإذا غِبْتَ عن نفسِك فَنِيَتْ آفَاق

وجودك فِيك، وتغيَّرتْ قاعدةُ الحالِ: فصَارَت مقَامَاتُ المُريدين كُلُّهَا حجابًا لك، وأحوال الطَّالبين موضع آفتك، وصارت الأسرار زنَّارًا، والمُثبَتَاتُ حقِيرةً في همَّتِك. وأغمضت عيْنَك عن نفسك وعن الغَيْرِ، واحترقت أوصاف البشريَّة في مقرها بشُعْلة القُرب، وتكونُ صورةُ هذا مثلما أخرَجك الله تعالى في حال غيبتك من ظَهْر آدمَ، وأسْمَعَك كلامَه العزيز، وخصَّكَ بخِلْعَة التَّوحِيد، ولِبَاس المُشَاهَدة، فغِبْتَ عن نَفْسِك، وحضرت بالحقِّ، دون حِجَابٍ. وإذًا حضرت بصفتك، غِبْت عن قُرب الحق، فهلاكُك في حضورك، وهذا هو معنى قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الأنعام: ٩٤].

وأيضًا: الحَارثُ المُحَاسِبِيّ، والجُنَيْدُ، وسَهلُ بن عبد الله، وأبو حفصٍ الحَدَّادُ، وحمْدُون القصَّارُ، وأبو محمدٍ الجُريريُّ، والحُصْريُّ، ومحمدُ بن خَفِيفٍ، صاحب هذا المذهب ـ ﷺ أجمعين ـ ومعهم جماعة أخرى: على أن الحُضُور مقدَّم على الغَيْبَة؛ لأنَّ كل ألوان الجمال مُنْعَقِدَة في الحُضُور. والغَيْبَة عن النفس طريق إلى الحق، فإذا أقبلت الحَضْرَة صَار الطَّريق آفةً. فكلُّ من يغيبُ عن نفسه، يكونُ ـ لا محالةَ ـ حاضرًا بالحقِّ.

وفائدةُ الغَيْبَة: الحُضُورُ. والغَيْبَة بدون الحُضُور جنونٌ.

ويلزمُ ليكون المقصودُ من هذه الغَيْبَة الحُضُور: إما الغَلبةُ، أو الموتُ، أو الغفلةُ. فإذا وجد المقصودُ، سقطت العلَّةُ، كما قيل: ليس الغائب من غاب من البلاد، إنما الغائب من غاب من المرادِ! وليس الحاضرُ من ليس له مراد، إنما الحاضر من ليس له فؤاد، حتى استقر فيه المراد!

ولواحد من المشايخ ـ رحمة الله عليهم ـ بيتان في هذا المعنى:

مَنْ لَم يَكُن بِكَ فَانيًا عن نَفْسِهِ وعَن الهَوى والأُنْسِ والأحْبَابِ
فَكَأنَّهُ بَيْنَ المَرَاتِب وَاقِفٌ لمنَال حَظٍّ أو لحُسنِ مَآبِ

ومشهورٌ أن واحدًا من مريدي ذي النّون قصد أبا يزيد، وعندما وصل إلى باب صومعته، ودقَّ الباب، قال أبو يزيد: من أنت؟ ومن تُريدُ؟ قال: أريد أبا يزيد! قال: من يكونُ أبو يزيد؟ وأين؟ وأي شيء هو؟! وقد بحثت منذُ مدَّةٍ عن أبي يزيد ولم أجده!! ولما عاد ذلك الشخص، وأخبر ذا النون، قال رحمه الله: أخي أبو يزيد ذهَب في الذاهبين إلى الله!

وجاء رجلٌ إلى الجُنَيْد ﷺ وقال: كن حاضرًا معي لحظةً، لأقولَ لك بضع كلماتٍ! قال (الجُنَيْد): أيُّها الفتى! إنك تطلبُ مني الشيء الذي أطلبه أنا مُنذ زَمنٍ بعيد، فمنذ سنواتٍ طوال، وأنا أريدُ أن أكونَ حاضرًا بالحقِّ لحظةً، فلا أستطيع، فكيف أستطيعُ في هذه السَّاعة أن أكونَ حاضرًا بك؟!

ففي الغَيْبَة وحْشَةُ الحِجَاب، وفي الحُضُور راحةُ الكَشْفِ، ولا يكونُ الكَشْف في جميع الأحوال مثل الحِجَاب.

ويقولُ الشيخُ أبو سعيدٍ ـ رحمه الله ـ في هذا المعنى:

تَقَشَّعَ غَيمُ الهَجْرِ عن قَمَرِ الحُبِّ وأسْفَر نُور الصُبحِ عن ظُلْمَةِ الغَيْبِ

وللمشايخ في الفرق بينهما (الحُضُور والغَيْبَة) لطيفةٌ هي حالٌ، ومن حيث الظَّاهر قال. وهذه العبارات قريبة من بعضها البعض؛ لأنَّ الحُضُور بالحقِّ، والغَيْبَة عن النَّفس سواءٌ. ومن لا يكُن غائبًا عن نفسه لا يكُن حاضرًا بالحقِّ، والحاضر غائب، مثل جَزَعِ أيُّوب ـ صلوات الله عليه ـ في حالِ ورودِ البلاءِ: فهو لم يكُن بنفسه، بل كان في تلك الحال غائبًا عن نفسه، فلم يفصل الحقُّ تعالى عين ذلك الجزع عن الصبر. وعندما قال: ﴿مَسَّنِيَ

ٱلضُّرُّ﴾ [الأنبياء: ٨٣]. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾ [ص: ٤٤]. وهذا الحكمُ عيان في هذه القصةِ، فتأمَّله جيدًا.

ويردُ عن الجُنَيْد رضي الله عنه أنه قال: كان أهلُ السمواتِ والأرض مدَّةً يبكون على حيرتي. وكنت أيضًا أبكي هكذا على غيبتهم. والحال الآن أني لا أدري بهم، ولا بنفسي، وهذه إشارة طيبة إلى الحُضُور.

هذا هو معنى الغَيْبَة والحُضُور، أورده (الهُجْوَيْرِيّ) مختصرًا، لتكون قد عرفت مَسْلَك الخَفِيفيَّة، وتعرف أيضًا ما مرادُ هؤلاء القوم من الغَيْبَة والحُضُور. ولو غُولِي أكثر من هذا لآل الأمرُ إلى التطويل، ومذهبُنا في هذا الكتاب الاختصارُ»[١].

هذا النَّصُّ الجميلُ بتشقيقاتِهِ وتقسيماتِهِ يمثِّلُ - من جديد - نفحةً من نفحاتِ الشيخ الأَشْعَريّ بثَّهُ في تلميذه ابن خَفِيف، وهو من قال: «ولبثْتُ معه بُرهةً، فأستفيدُ منه في كلِّ يومٍ نُزهةً». وهي بُرهةٌ مباركةٌ، استفاد منها نزهةً جميلة حلوة، ظهر عبقُهَا في كلِّ بُستَانٍ زَرَعَهُ ابن خَفِيفٍ، في صورة فقرةٍ مكتوبةٍ، أو لمحةٍ مرئيَّة، أو لمعة مُضيَّة، أو همسةٍ شَذِيَّةٍ، وهي كما يقول الهُجْوَيْرِيّ في حديثه عن الغَيْبَة والحُضُور: «... هذه عباراتٌ طَرْدُها مثلُ عَكْسها، ومن ثم تَبْدو متضادَّة في عين المعنى المقصود ...».

وهذا القدرُ يكفينَا من ابن خَفِيفٍ لكي ننتَقِلَ للحديث عن التلمِيذِ الرَّابع للإمَام الأَشْعَريّ، وهو:

(٤) أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ النَّيسَابُوريُّ:

هذا التلميذُ الفذُّ العلَّامةُ، يستحِقُّ أن يكونَ تلميذًا للإمام الأَشْعَريّ،

---

(١) الهجويري: كشف المحجوب ٢: ٤٨٨- ٤٩٢.

وكالعادة نرجعُ إلى مصدرنا الأوَّل ابن عَسَاكِر، الذي نراه يبدي اهتمامًا خاصًا بأبي سَهْل الصُّعْلُوكيِّ على نحوٍ لا يبزُّه فيه إلَّا اهتمامُه بالشيخِ الأشْعَرِيّ نفسه، وسيتَّضِحُ لنا، تباعًا، أسبابُ ذلك، وتفاصيلُه.

فابن عَسَاكِر يَرْوِي لنا، نقلًا عن أبي بكر بن فُورَك: «أن أبا سَهْلٍ رحل إلى العراق، وقت الشيخ أبي الحسن (الأشْعَرِيّ)، ودرس عليه»[1].

كما يذكُرُ بسندِه: «.. الإمامُ الهمامُ أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ، الفقيهُ الأديبُ، اللُّغويُّ، النحويُّ، الشاعرُ، المتكلِّمُ، المفسِّر، المفتِي، الصُّوفيُّ، الكاتبُ، العَرُوضِيُّ، حَبْرُ زمانِه، وبقيَّةُ أقرانه ﷺ. ولد سنةَ ستٍّ وسبعين ومائتين، وسمع، أوَّل ما سمع، سنة خمس وثلاثمائة. طلب الفقه، وتبحَّر في العلوم قبل خروجه إلى العراق بسنين. وأنه ناظر في مجالس أبي الفضل البَلْعَمي الوزير، سنة سبع عشرة وثلاثمائة. وكان يقدم في المجلس إذ ذاك. ثم خرج إلى العراق سنةَ اثنتين وعشرين وثلاثِمائةٍ، وهو إذ ذاك أوْحَد بين أصحابه. ثم دخل البصرة، ودرس بها سِنين إلى أن استدعي إلى أصْبَهَان، فأقام بها سنين، ونزلها، فلما نعي إليه عمه، أبو الطيب، وعلم أن أهل أصْبَهَان لا يتخلون عنه في انصرافه، خرج مختفيًا منهم، فورد نيسابور في رجب سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة، وهو على الرُّجوع إلى الأهل والولد والمستقر من أصْبَهَان. فلما ورد جلس لمأتم عمه ثلاثة أيام. فكان الشيخ أبو بكر بن إسحاق يحضرُ كلَّ يوم، فيقعد معه، هذا على قلَّة حركته، وقعوده عن قضاء الحقُوق، وكذلك كلُّ رئيسٍ ومرءوسٍ وقاضٍ ومُفتٍ، من الفريقين. فلما انْقَضَت الأيامُ للمَعْزَى، عقدوا له المجلس غداة كلِّ يومٍ للتدريسِ والإلقاءِ، ومجلس النظر عشيَّة الأربعاء،

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٨٣.

واستقر به. ولم يبق في البلد مُوافق ولا مُخالف إلا وهو مُقرٌّ له بالفضل والتقدُّم. وحضره المشايخ مرة بعد أخرى، يسألون أن ينقل من خلفهم وراءه بأصْبَهَان، فأجاب إلى ذلك، ودرَّس وأفْتَى ورأس أصحابه بنيسابور اثنتين وثلاثين سنة»[1].

إنَّ ما أورده ابن عَسَاكِر، في النصِّ السابق، يغطِّي تمامًا ـ تقريبًا ـ جوانب السِّيرة العلميَّة لأبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكي، باستثناء الجانب الخاصِّ بمشايخه وأساتذته، وهذا سوف يكونُ عملنا اللاحق بعد تحليلِ النَّصِّ الحالي:

إن نظرةً واحدةً للألْقَابِ التي خلعها ابن عَسَاكِر على أبي سَهْلٍ ـ وهي ثلاثة عشر لقبًا ووصفًا بالتَّمامِ والكمال ـ لتعطينا انْطِباعًا خاصًّا واضحًا عن مدى تقدير ابن عَسَاكِر لهذه الشخصيَّة العلميَّة الصُّوفيَّة الفذَّة. فهو «سمع أول ما سمع» أي توجَّه لطلب العلم من المشايخ بعد أن بلغ عمره تسعًا وعشرين عامًا، قضاها في التَّحصِيل الذَّاتيّ. وفي سنة ٣١٧هـ «ناظَر في مجالس أبي الفضل البلعمي الوزير»، أي إنه جادل العلماء من نظرائه على الملأ، وهذه إشارةٌ إلى نُضْجِهِ واكْتِمَالِهِ وبُروزِهِ العِلْمي، إذ «كان يقدَّم في المجلسِ إذ ذاك»، واستمرَّ على ذلك الحال خمس سنواتٍ أُخرى، يُجادِلُ ويناظِرُ ويدرِّسُ. ثمَّ بدا له أن يرحَلَ إلى العراقِ في ذلك التاريخ؛ لكي يتتلمذ على الشيخ أبي الحسن الأشْعَريّ. وهذا يعني أنه تتلمذ على الإمام الأشْعَريّ وهو شيخٌ كاملُ المشيخةِ. وليس من الممكن لعالمٍ موسُوعيٍّ بحجم أبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيِّ أن يقعُدَ تلميذًا أمام شيخٍ ما، ما لم يكُن هذا الشيخ على قدْرٍ عالٍ من العلم الظاهر والباطن، يتجاوزُ بهما جماع حصيلة ما لدى الصُّعْلُوكيِّ، وهذا ـ بلا جدال ـ هو حجم الأشْعَريّ. وملازمتُه لهُ: أنَّه رحَل

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٨٣-١٨٤.

معَ الأشْعَريّ إلى البصرة، وتابع جلساته العلميّة ومناظراته مع الخصوم، وحفظ لنا الإمام السُّبْكي نصًا طريفًا يسجِّلُ فيه الصُّعْلُوكيُّ انطباعه مع تفصيلٍ دقيقٍ لإحدى هذه الجلسات والمناظراتِ، وهو يقولُ: «... وقال الأستاذُ أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ: حضرنا مع الشيخِ أبي الحسن مجلس علويٍّ بالبصرة، فناظَر المعتزلة ـ خذلهم الله ـ وكانوا كثيرًا، فأتى على الكُلِّ، وهزمهم. كلَّما انقطَع واحد تناول الآخر، حتى انقطعوا عن آخرهم، فعُدْنَا في المجلس الثاني، فما عاد منهم أحدا! فقال بين يدي العلويّ: يا غلامُ! اكتُبْ على البابِ: فرّوا»[1].

ومن الواضحِ أن الأشْعَريّ قد نجحَ في إبْهَار الصُّعْلُوكيّ، كما نجح في إبْهَار ابن خَفِيف من قبلُ، ومِن الواضِح كذلك أنه نجَح في جعله يتفرَّغ لملازمته. وسنرى بعد آثار هذه الملازمة، ليس فحسب في الجانب العلمي النَّظري، وإنما كذلك في الجانب الصُّوفي والرُّوحيّ والسُّلوكي تباعًا.

والظاهرُ أن الصُّعْلُوكيَّ لم يستمرَّ في العراق طويلًا، بعد رحيلِ شيخه الأشْعَريّ عام ٣٢٤هـ، رغم أنه كان «إذ ذاك أوحد بين أصحابه في البصرة» ويدرس بها سنين عدة، لأننا نراه يرحل إلى أصْبَهَان بناء على دعوة وجهت إليه «... إلى أن استُدْعِي»، على حدِّ تعبير ابْن عَسَاكِر. ويبدو أن حَرَاكه كلَّه كان بناءً على دعوة واسْتِدْعَاء. وحين أبلغ بوفاة عمه أبي الطيِّب تسلَّل خِفْيَةً إلى نيسابور؛ لمعرفته بتمسُّكِ أهل أصْبَهَان به، وعدم سَماحِهم له بالانْصِرَاف تحتَ أيِّ ظرفٍ. وكان وصولُه نيسابور في رجبٍ من عام ٣٣٧هـ. وحتى في فترةِ المأتَم والعزَاء ـ التي استمرّت ٣ أيام ـ أحاطَ به كبارُ القومِ يرأسُهم الشيخ أبو بكر بن إسحق، وهو من كبار القُضاة، «فيقعدُ معه،

(١) السُّبكي: طبقات الشّافعيّة ٢: ٢٤٧.

هذا على قلَّة حركته وقعوده عن قضاء الحقوق »، ويشاركُه في ذلك « كلُّ رئيس ومرءوسٍ، وقاضٍ، ومُفتٍ من الفريقين ». وبمجرَّد أن انْتَهت مراسمُ العَزَاء عقدوا لأبي سَهْلٍ مجلس التدريسِ والإلقاء غداة كلِّ يومٍ، أمَّا مجلسُ النظر فعقدوه عشيَّة الأربعاء، واستقرَّ به الحال على ذلك. وحضره تلاميذُ من المشايخِ مرةً بعد أُخرى « يسألون أن ينقلَ من خَلَّفهم وراءه بأصْبَهَان، فأجاب إلى ذلك ». أي إنهم سألوه أن يستقدِمَ بقيَّة تلاميذه الذين تركهم وراءه في أصْبَهَان، وينقُلَهم إلى نيسابور حيثُ هو مقيمٌ، فاستجاب لهذا الطَّلب. وظلَّ يُدَرِّسُ ويُفْتي ويرأسُ أصحابه بنيسابور اثنتين وثلاثين سنةً، وهو عمرٌ مديدٌ.

وابن عَسَاكِر لم يكتفِ بإيرادِ هذه التفاصيل العلميَّة الجميلة فحسبُ، ولكنَّه شفعها بإيرادِ شيوخ أبي سَهْلٍ ـ غير الشيخ الأشْعَريّ بالطبع ـ وبذلك تكتملُ دائرة السِّيرة العلميَّة للرجل. يقولُ: « سمِع بخُراسان: أبا بكرِ بن خريمةَ، وأبا العباس الثَّقفيَّ، وأبا عليٍّ أحمدَ بن عمر بن يزيد المحمدأباذي، وأبا العباس الأزْهَري، وأبا قريش الحافظ، وأبا العباس الماسِرْجي وأقرانهم وسمع بالري: أبا محمد بن أبي حاتم، وأبا عبد الله أحمد بن خالد بن الحَرُوري، وأقرانهما. وسمع بالعراق: أبا عبد الله المَحَامِلي القاضي، وأبا عبد الله محمد بن القاسم بن الأنْبَاري، وأقْرَانهم »[1]. ونلاحظُ أنَ الصُّعْلُوكيَّ كانَ يجلسُ لسماعِ العِلْم من شيوخِ علماءِ الظَّاهر والباطن، وأنه كان يَفْعَلُ ذلك في جميعِ مراحلِ حياتهِ: أي في أثْناء مرحلة طلب العِلْم، وفي أثناء مرحلة المشيخة، يُعَلِّم ويتعلَّم، يُدَرِّس وَيَدْرُس. وهذا هو عنوان العالم الكامل. ويتَّضِح ذلك من ملاحظتنا لمراحل حياته العلميَّة، خاصَّةً

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ١٨٤.

مرحلة العراق ؛ لأنَّه كان شيخًا قبل ذهابه إلى العراق ، وتتلمذه على الإمام الأشْعَريّ . وبعد رحيل الإمام ، سمع من شيوخٍ آخرين ذكرهم ابن عَسَاكِر في النصّ السابق ، والصُّعْلُوكيُّ «إذ ذاك أوحد بين أصحابه» .

وليس بخافٍ أنَّ ابن عَسَاكِر شديد الإعجاب بأبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيِّ ، على نحوٍ يجعله يتجاوَزُ حدود الاعتدالِ فيما يوردُه من أخبارٍ عنه ، ولا يمكنُ أن نجِدَ شاهدًا على ذلك أدقَّ من النصِّ التالي ، وذلك حين يقولُ :

«ثم إن الأُستاذَ قعد للحديث عشيَّة الجمعة وحدَّث الناس . قال أبو عبد الله : سمعت أبا بكر بن إسحاق الإمام (الإسْفَرَاييني) رحِمه الله ، غير مرة ، وهو يُعَوِّذ الأُستاذ أبا سَهْل ، وينفثُ على دعائِه ، ويقولُ : بارك الله فيك ، لا أصابك العَيـنُ! هذا في مجالس النظر عشيَّة السبت للكلام ، وعشيَّة الثلاثاء للفقه»[١] .

ومعنى أن يذكُر ابن عَسَاكِر هنا ما فعَله أبو بكرٍ أحمدُ بنُ إسحاق من «تَعْويذِ» للأُستاذِ أبي سَهْلٍ ، و«نَفثٍ على دُعَائه» ، تحصينًا له من الحسد وعين السُّوء ـ معناه أنه يوافقُ على ذلك ، بل ويستحسِنُه ، حمايةً لظاهرةٍ عِلْميَّةٍ فريدةٍ : عالمٌ يُدَرِّسُ الحديث النبويَّ الشَّريف عشيَّة الجمعة ، ويجلسُ للنَّظرِ وعلم الكلام عشيَّة السبت ، وللفقه عشيَّة الثُّلاثاء ، وغير ذلك وهو شيءٌ جميلٌ . ولذلك لا غرابة أن يتبعَ ابن عَسَاكِر ذلك بذكر تقريظِ كبار علماء العصر ـ من جميع التخصُّصاتِ ـ لهذا الشيخِ (أبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيِّ)[٢] ، ولم يكتفِ ابن عَسَاكِر بذلك ، بل كذلك أورد قصيدة مَدْحٍ من تسعةَ عشرَ بيتًا

---

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٨٤ـ١٨٥.

(٢) المصدر نفسه ، الموضع نفسه .

في مدح أبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيّ ، من لَدُنْ أحدِ تلاميذِه ومُريديه ، وهي في غايَةِ السموِّ واللَّطافة[١] .

ولكن من الواضحِ أن المادة السابقةَ التي أوردناها تتعلَّقُ فحسبُ بالجانب العِلْميِّ الظَّاهر من حياةِ أبي سَهْلٍ . وعلينا الآن أن نتوقَّف عند الجانب الباطن من حياته ، أو الجانب الصُّوفي ، سواء كان فكرًا أو كان سلوكًا . أما من حيث الفكر ، فلدينا نَصَّان جميلان ، أوردهما الهُجْوَيْرِيّ عن رأي أبي سَهْل في قضيَّة المعرفة : هل المعرفةُ بالله تحدثُ بالإلهامِ ، أم بالدليلِ والبُرْهَانِ؟ يقولُ الهُجْوَيْرِيُّ : « ... أما الأستاذُ أبو عليٍّ الدَّقَّاق ، والشيخ أبو سَهْل ، والد سهل ، الذي كان رئيس نيسابور وإمامها ـ رحمة الله عليهم ـ فعلى أنَّ بدايَة المعرفة استدلال ، ونهايتها ضرورة . مثل العلم بالطَّاعات ؛ فهو مكتسبٌ في البدايَةِ ، ويصيرُ ضرورةً في النهايَةِ ، بقولِ لأهلِ السُّنةِ والجماعةِ . ويقولون : ألا ترى أنَّ العلم بالله يصيرُ ضرورةً في الجنَّة ، وما دامَ يجوزُ أن يكونَ هنالك ضرورةً ، فإنه يجوزُ أن يصيرَ هنا أيضًا ضرورةً . وهنا أيضًا الأنبياء ـ عليهم السَّلام ـ الذين كانوا في ذلك الحال يسمَعون كلامه بلا واسطةٍ ، فكانوا يعرِفونه بالضَّرورةِ ، والملائكةُ الذين كانوا يؤدُّون الوحي لذلك ، وأمثالُ هذا ...»[٢] .

ونلاحظُ أنَّ قولَ أبي سَهْلٍ يأخذ الطريقَ الوَسَط في حلِّ القضيَّة ، وهو طابعُ منهج الإمام الأشْعَرِيّ ، كما أنه يستخدِمُ مُصطلحَ « الكَسْبِ » ، ولذلك لم يجد الهُجْوَيْرِيُّ حرجًا في نسبةِ ذلك الرأي « لأهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ » .

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٨٧.

(٢) انظر الهجويري : كشف المحجوب ٥١٤، وانظر قضيَّة معرفة الله تعالى ٥٠٩ وما بعدها. وانظر وجهة نظر الهجويري في تلك القضيَّة وهي مضادة لأبي سهل.

والنصُّ الثَّاني هو تكرار مختصر للنصِّ الأوَّل ، وإن كان السياقُ مختلفًا ، حيثُ تحدَّث الهُجْوَيْرِيّ في الموضع الأوَّل في سياقِ « معرفةِ الله تعالى » ، أمَّا هنا فهو يتحدث في سياقِ قضيَّة « التوحيد » ، وهو يقولُ :

« ... وقد قال أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ ، والأستاذُ أبو عليٍّ الدَّقَّاق ـ رحمهما الله ـ أن المعرفةَ تكونُ كسبًا في البدايَةِ ، وتصيرُ ضرورةً في النهاية . والعلمُ بالضرورةِ هو ما يكونُ صاحبه مضطرًا وعاجزًا عن دفعِه وجلْبِه في حالِ وجوده . فبهذا القولِ يكون التوحيدُ فِعلًا للحقِّ ـ تعالى وتقدَّس ـ في قلبِ العبدِ ... »[١] .

فالصُّعْلُوكيُّ بذلك يربطُ بين المعرفة وبين التَّوحيد ، وهو الخطُّ الذي سار فيه بقيَّة تلاميذ المدرسةِ ، كما رأينا لدى ابن خَفِيفٍ في بعضِ آرائه في الإيمانِ .

أما الجانبُ السُّلوكيُّ من حياة أبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيِّ ، فيُطْلِعُنَا عليه النصوصُ التَّاليَةُ :

فيذكُر ابن عَسَاكِر ، بسنده ، الواقعة التَّاليَة :

« سمعتُ أبا عبد الرحمن السُّلَميّ يقولُ : وهب الأستاذ أبو سَهْلٍ جُبَّتَهُ من إنسانٍ في الشِّتاء ، وكان يلبسُ جُبَّة النساء حين يخرجُ إلى التدريس ؛ إذ لم يكن له جُبَّة أخرى ، فقدم الوفدُ المعروفون من فارِسَ ، فيهم في كلِّ نوعٍ إمام : من الفقهاء ، والمتكلِّمين ، والنحْويين . فأرسل إليه صاحبُ الجيش أبو الحسن ، وأمره بأن يركَبَ للاستقبالِ ، فلبس دُرَّاعة فوقَ تلك الجُبَّة التي للنساءِ ، وركِب . فقال صاحبُ الجيش : إنه يستخِفُّ بي أمام البلدِ : يركبُ

---

(١) الهجويري : كشف المحجوب ٥٢٦، وانظر قضيَّة التوحيد من بدايتها ٥١٩.

في جُبّة النسوانِ! ثم إنه ناظرهم أجمعين وظهر كلامُه. على كلامِ جميعهم في كلِّ فنٍّ»[١].

فتصدُّقُه بجُبَّتِهِ الوحيدة «إيثارٌ»، وهو سلوكٌ صوفيٌّ قويمٌ. وقبولُه لبس جُبَّة النّسَاءِ هو سلوكٌ «مَلامَتي»، وهو داخلٌ في أجندةِ السُّلوكِ الصُّوفيِّ القويم. أما مناظرتُه لكلِّ علماء الوفد الفارسيّ، بكلِّ تخصُّصاتهم، وظهورُه عليهم جميعًا، فهو سلوك ظاهر علمي قويمٌ، يسترُ سلوكًا باطنًا قويمًا. وبذلك يقدِّم أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ أنموذجًا في الجمع بين الظاهر والباطن، وهذا هو نهج تلاميذ مدرسة الأشْعَريّ الصُّوفيَّة.

والنصُّ الثَّاني يقدِّمهُ لنا الهُجْوَيْرِيّ عارضًا سلوكًا صوفيًّا جميلًا للصعلوكيِّ، فيقولُ: «... ولم يكُن أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ يضعُ صدقةً في يدِ فقيرٍ، والشيءُ الذي كان يهبه لم يكُنْ يضَعُه في يدِ أحدٍ، بل يطرحُه أرضًا ليؤخذ! فسئل في ذلك، فقال: ليس للدُّنيا من الخطر ما يوجبُ أن توضعَ في يدِ مُسْلمٍ (الصَّدقة)، فتكون يدي العُليا، ويده السُّفْلى!»[٢].

والصُّعْلُوكيُّ هنا يجمعُ بين عدَّةِ أمورٍ في رَميةٍ واحدةٍ:

ـ يحثُّ على الصَّدقة، وهو مبدأٌ إسلامي مرغوب، ويُنْفِق بيمينِهِ، فلا تَعرِفُ يسارُه ما تنفقُه.

ـ يحتقِرُ الدُّنيا، من حيثُ إنَّها لا تساوي عند الله جَنَاح بعوضة، ويرفُضُ شبهةَ العجبِ، بحيثُ لا يحدثُ أن يستلبه الإحساسُ بالرئاسةِ والعُلوِّ، من حيثُ أن تُصبحَ يدُه هي العليا بالعطاءِ، ويد الفقيرِ هي السُّفلى

(١) ابن عَساكر: تبيين كذب المفتري ١٨٥.

(٢) الهجويري: كشف المحجوب ٢: ٥٦٢-٥٦٣. وانظر قراءة القشيري للنصين الأخيرين، ففيهما اختلاف لطيف.

بالأُخذ. فالحلُّ الذي رآه الصُّعْلُوكيُّ محققًا لكلِّ المزايا، ومجنبًا لصاحبه كل المثالبِ، هو أن يطرحَ المرءُ الصدقة أرضًا ليأخُذَها الفقيرُ من الأرضِ! وهذا هو ما كان يفعله أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكي، وهو حلٌّ لا يمكنُ تطبيقه الآن في عصرِنا؛ لما سيستتبِعُه من سوءِ الظَّن بفاعِله من احتقارِ البشرِ وآدميَّةِ الآخَرين! ولله في أمرِه شئونٌ!

ويضيفُ الإمام القُشيريُّ مزيدًا مفيدًا في الجانبِ الصُّوفيِّ لأبي سَهْلٍ، فيقول: «... سمعتُ الشيخ أبا عبد الرحمن السُّلَميَّ ـ رحمه الله ـ يقولُ: كانَ الأُستاذ أبو سَهْل الصُّعْلُوكيُّ يتوضَّأ يومًا في صحنِ دارِه، فدخل إليه إنسان، وسأله شيئًا من الدُّنيا، ولم يحضره شيء، فقال: اصبرْ حتى أفرُغَ! فصبر، فلما فرغَ قال له: خُذ القُمقُمة واخرجْ! فأخذها (السَّائلُ) وخرج. ثمَّ صبر (أبو سَهْلٍ) حتى علم أنه بعد، فصاح، وقال: دخل إنسانٌ وأخذ القمقمةَ! فمشوا خلفه، فلم يُدرِكوه! وإنما فعل ذلك لأن أهلَ المنزلِ كانوا يلومونه على كثرة البذلِ»[١].

ونَصُّ القُشيريِّ الأخيرُ هذا ينسجمُ مع سياقِ نصِّ أُسلوبِ أبي سَهْلٍ في إخراج الصدقة السابق، فهو لا يريد أن يحرم الفقير السائل من الصدقة، كما أنه لا يريد أن ينبّه أهل البيت إلى أنه يخرجُ صدقةً، فكان أن تصرَّف على هذا النحوِ الملامتيِّ، وهو سلوك يفهمه أصحاب الذَّوق الصُّوفيِّ.

ولذلك لم يتردَّد القُشيريُّ في إيراد تعريف أبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيِّ للتصوف، رغم أنه تعريفٌ غريبٌ في ذاته؛ لأنه يتَّفِق مع سلوك أبي سَهْل. يقول القُشيريُّ: «... وقال الأُستاذ أبو سَهْل الصُّعْلُوكيُّ: التَّصوُّفُ:

(١) القشيري: الرسالة القُشَيريَّة، نشرة عبد الحليم محمود، ٢: ٥٠٨.

الإعْرَاضُ عن الاعْتِرَاضِ»[١].

والاعْتِرَاض المقصود هنا، حسب رؤيتنا، ليس فحسب الاعْتِرَاض القوليّ، وإنما هو كذلك الاعْتِرَاض السُلُوكيُّ. ومن هنا، فإننا نرى أبا سَهْلٍ لا يعترِضُ على حُكِمِ الذَّوق الصُوفي مهما كان غريبًا، وإن كلَّفه الشَّطط: فهو يلبسُ جُبَّة النساء، لكي يكسُو بجبَّته فقيرًا، رغم أنه لم يكن يملكُ سواها، ولا يعترِضُ!

وهو يَسْمحُ للسَّائلِ أن يأخُذَ القُمْقُمَةَ، حين لم يحضره شيءٌ يتصدَّق به، ولم يعترض!

وسَنَرى، تباعًا، الْتِزَام أبي سَهْل الصُعْلُوكيُّ بهذا المسْلَك الدَّقِيق في كلِّ خُطوَاتِهِ وخَطَرَاتِهِ وشَوارِدِهِ. والنصوصُ التَّاليَة ـ التي أوردها القُشيريُّ ـ تنسجمُ مع ذلك، يقول القُشيريُّ:

«سمعتُ الشيخ أبا عبد الرحمن السُلَميَّ يقولُ: خرجتُ إلى مروٍ في حياة شيخي الأُستاذِ أبي سَهْلٍ الصُعْلُوكيِّ، وكان له قبلَ خُروجي أيام الجمعة بالنَّدوات مجلسُ دَوْرِ (درس) القرآنِ والختم. فوجدتُه عند رجوعي، قد رفع ذلك المسجد، وعقد لأبي العفَّاني، في ذلك الوقت، مجلس الوقت، فداخلني من ذلك شيءٌ، فكنتُ أقولُ في نفسي: قد استبدَل مجلس الختم بمجلس القول! فقال (أبو سَهْل) لي يومًا: يا أبا عبد الرحمن، ما يقول الناس فيّ؟! فقلتُ: يقولون: رفع مجلس القرآن، ووضع مجلس القول؟! فقال (أبو سَهْل): من قال لأستاذه: لِمَ؟ لا يُفلِحُ أبدًا»[٢].

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٥٥٦.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ٢: ٦٣٤.

فالسُّلَميُّ هنا - في نص القُشيريِّ - يعترضُ على شَيْخِهِ، والاعْتِرَاضُ مرفوضٌ في الطريق الصُّوفي، فلا بد من «الإعْرَاضِ عن الاعْتِرَاضِ» لكي يستوفي الصُّوفيُّ شروط السُّلوك الصُّوفيِّ المُنْضَبِط، وهذا مُوافِقٌ لتعريف الصُّعْلُوكيِّ السَّابقِ للتصوفِ. ومن هنا فإنَّا آثرنا أن نوردَ النصَّ التالي للقشيري كذلك؛ لأنه يتَّفِقُ مع ذلك التوجُّه، يقول القُشيريُّ: «سمعتُ أبا بكر بن أشْكِيب يقولُ: رأيتُ الأستاذ أبا سَهْلٍ الصُّعْلُوكي في المنامِ على حالةٍ حسَنَةٍ، فقلتُ: يا أستاذُ! بم وجدت هذا؟! فقال بحُسْنِ ظنِّي بربِّي»[1].

ومعنى «حُسْنِ ظنِّي بربِّي» هنا، هو: عدمُ الاعْتِرَاضِ البتَّة، فكلُّ ما يأتي من الجَنَاب الإلهيِّ مقبول بقبولٍ حسن، وليس ثمَّة ظنٌّ، أو سوءُ ظنٍّ!

وفي موضعٍ آخَرَ، في السِّياقِ نفسِه، وهو رُؤْيا القومِ، يقولُ القُشيريُّ:

«سمعتُ أبا سعيدٍ الشحَّامَ يقولُ: رأيتُ الشيخ الإمام أبا الطَّيِّبِ سهلًا الصُّعْلُوكي في المنام، فقلت له: أيها الشيخُ! فقال: دَعِ التَّشَيُّخ! فقلت: وتلك الأحوالُ التي شاهدتها؟! فقال: لم تُغْنِ عنَّا شيئًا! فقلتُ: ما فعل الله تعالى بك؟ فقال: غفر لي بمسائل كانت تسأل عنها العُجُزُ، فأجبتُهم عنها»[2].

فالصُّعْلُوكيُّ، وهو في مدارجِ الآخرةِ، لا يبغي استعلاءً، ولا عُجْبًا، حتى لو كان من طريقِ استخدام لقبِ «شيخ»؛ لأنَّه أدْرَك أنها غيرُ مُجْدِيَةٍ، ولا تُفِيدُ في الآخرة كما في الدُّنيا، وإنما المفيدُ هو التواضُعُ، وخفْضُ الجَنَاحِ، وقد كان له من ذلك نصيبٌ كبير. وهو يذكُر أنه غفر له بسبب مسائل كان العوامُّ وبُسَطاءُ الناس يسألون عنها، فكان يجيبهم عليها، وربما كان غيره يتوقَّفُ عن الجوابِ.

---

(١) المصدر نفسه ٢: ٧٢١.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية ٢: ٧٢٤.

فعدمُ اعتراضِه ، في الدُّنيا ، على أسئلة البُسَطاء من النَّاس والعوامِّ ، وقيامه بالإجابة عنها للوهلة الأولى كان سببًا رئيسيًا أفاده في الآخرة ، وكان سببًا في مغفرة الله له ، وإثابتِهِ ، وإجازَتِهِ . ولعلَّ ذلك يذكِّرنا بعِتَاب القرآن الكريم للرسول ﷺ لتجهُّمه في وجه الأعمى : ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس : ١] .

والصورةُ النهائيَّة لأبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكي تُعْطِينا : رجلًا عالمًا ، علَّامةً ، مُتعدِّد الثقافات والتخصُّصات ، جمع بين علوم الظاهر والباطن ، وتشرَّب المنهج الأشْعَريّ فكرًا وسلوكًا ، وآثر البساطة والتِّلْقائِيَّة (عدم الاعْتِرَاضِ) في حياتِهِ الفكريَّة والرُّوحيَّة ، وإنْ كان حريصًا على تحقيق أعلى قَدْرٍ من الانضباط الفِكْريِّ والروحي ، وهذا هو ما يقصده بتعريفه للتصوف بأنه : « الإعْرَاض عن الاعْتِرَاض »! وهذا نموذجٌ كاملٌ لتلميذٍ من تلاميذِ الإمام الأشْعَريّ ، في أخْذِه بنموذج شيخه منهجًا فكريًّا كلاميًّا ، ومنهجًا صوفيًّا وذوقيًّا روحيًّا . وهذا ينقُلنا إلى الشخصيَّة الأخيرة من هذا القسم الأوَّل ، وهو :

(٥) أبو عليٍّ الدَّقَّاقُ النَّيسَابُوريُّ ، شيخُ أبي القاسمِ القُشيريِّ :

هذه الشَّخصيَّةُ الصُّوفيَّةُ الهاديَة ليس لدينا من مصادر لها سِوى ابن عَسَاكِر الذي أوْرَدَ ترجمةً مختصرةً ، أمَّا المصدرُ الأساسيُّ لفكر أبي عليٍّ الدَّقَّاق ، فهو « الرِّسالة القُشيريَّة » وبقيَّةُ مؤلَّفاتِ الإمام القُشيريِّ ، فلا يوجدُ فصلٌ من فصولِ « الرِّسالة » لا يخلُو عن عرضٍ لوجهة نظر الشيخ أبي عليٍّ الدَّقَّاق ، وهو شيءٌ كثير . ولذلك سَنَقْتَصِرُ على القليل الذي أورده ابن عَسَاكِر ، وهو يكفينا في سِيَاق بحثنا الحاليِّ .

فيذكرُ ابن عَسَاكِر بسنَدِهِ ، أنَّ أبا عليٍّ الدَّقَّاق : « ... لِسَانُ وقْتِهِ ، وإمام

عَصْره، نيسابُوريُّ الأصل، تعلّم العربيّة، وحصّل علم الأصول (علم الكلام)، وخرج إلى مروٍ، وتفقّه بها، ودرس على الخضريِّ، وأعاد على الشيخ أبي بكرٍ القفَّال المَرْوَزِيّ في دَرْسِ الخضريِّ، وبرَع فيه. ولما اسْتَمع ما كان يحتاجُ إليه من العلوم أخذ في العَملِ، وسلك طريقَ التَّصوُّفِ، وصحب الأستاذ أبا القاسم النَّصراباذِيَّ، وتوفِّي في ذي الحجَّة سنة خمسٍ وأربعمائةٍ، أخبرنَا الشيخ أبو المظفَّر عبد المنعم بن عبد الكريم بن هَوازن القُشيريُّ بنيسَابُور، قال أخبرنا والدي الأستاذ أبو القاسم ـ رحمه الله ـ قال: كُنتُ في ابْتداء وصْلَتي بالأستاذ أبي عليٍّ عقد لي المجلس في مسجد المطَرزِ، فاستأذنته وقتًا للخُروجِ إلى نَسَا، فأذن لي، فكنتُ أمشي معه يومًا في طريق مجْلسِه، فخطَر ببَالي: ليته ينوبُ عنِّي في مجالس أيَّامِ غَيْبتي! فالتفَتَ إليَّ، وقال: أنوبُ عنك أيام غيبتكِ في عقدِ المجلسِ! فمشيتُ قليلًا، فخَطَر ببالي أنه عليلٌ، يشقُّ عليه أن ينوب عني في الأسبوع يومين، فليته يقتصرُ على يومٍ واحدٍ في الأسبوع! فالتفت إليَّ، وقال: إنْ لم يمكنني في الأسبوع يومين، أنوب في الأسبوعِ مرَّةً واحدةً! فمشيتُ قليلًا، فخطر ببالي شيءٌ ثالث، فالتفت إليَّ وصرَّح بالإخبار عنه على القطع!!

قال: وكان الأستاذُ أبو عليٍّ ـ رحمه الله ـ لا يَسْتَندُ إلى شيءٍ. وكان يومًا في مجمعٍ، فأردتُ أن أضع وِسَادَةً خلف ظَهْرِه لأنِّي رأيتُه غير مستندٍ، فتنحَّى عن الوِسَادةِ قليلًا، فتوهَّمتُ أنه توقَّى الوسادة لأنه لم يكن عليه خِرقة أو سجَّادة، فقال: لا أُريدُ الاسْتِنَاد! فتأمَّلتُ بعدُ حالَه، فكان لا يستندُ إلى شيءٍ»[1].

ونصُّ ابن عَسَاكِر يفيدنا أن الشيخ أبا عليٍّ الدَّقَّاق، لم يدركْ عصر

---

(١) ابن عَساكِر: تبيين كذب المفتري ٢٢٦ـ٢٢٧.

الأشْعَريّ ، لكنه تتلمذ على أحد تلاميذه ؛ وهو أبو بكرٍ القَفَّالُ المرْوَزيُّ . ثم لما اكتمل في علمِ أصولِ الدِّين سلك طريق التَّصوُّفِ ، وصحِب الشيخ أبا القاسم النصراباذيّ ، وتوفِّي في مَطْلَع القرن الخامس الهجري ٤٠٥هـ .

وقد تتلمذ على يده صاحبُ « الرسالة القُشيريَّة » أبو القاسم القُشيريُّ ، الذي وصف لنا شيخه ، الذي كان صاحب كشْفٍ ، كما كان رجلًا زاهدًا ، لا يطلبُ رفاهية الحياة ، حتى لو كانت حشيَّةً يستندُ عليها في المجالسِ . وهذا الكشفُ ، وهذا الزهدُ ـ قليلٌ من كثيرٍ . وقد أورد الإمام القُشيريُّ في رسالته الجمَّ الغفير من لفتاتِ شيخه أبي عليٍّ الدَّقَّاق .

ففي سياقِ حديثه عن « بيانِ اعْتِقَاد هذه الطَّائفة في مسائل الأصولِ » ينْقُلُ عن شيخه قولَه :

« ... سمعتُ الأستاذ أبا عليٍّ الدَّقَّاق ـ رحمه الله ـ يقولُ : غَمَزَ رجلٌ رِجْلَ أبي العباس السَّياريِّ ، فقال : تغمز رجلًا ما نقلتها قطُّ في معصيةٍ لله عزَّ وجلَّ »[1] .

ويبدو أنَّ الرَّجُلَ كان يقصِدُ بهذه الغَمْزَة شيئًا غير مقبولٍ شرعًا ، فنبَّهه أبو العباس السَّياريُّ أنه يسلكُ طريقًا مسدودًا لا جدوى من محاولة سلوكه معه!

وفي سياقِ ترجمة القُشيريِّ للصوفيِّ المشهور (أبي نصر بشر بن الحارث الحافي) ، ينقلُ عن شيخِه ، فيقولُ : « سمعتُ أبا عليٍّ الدَّقَّاق ـ رحمه الله ـ يقول : مرَّ بِشْرٌ ببعض الناس ، فقالوا : هذا الرجل لا ينام اللَّيل كلَّه ، ولا يفطر إلَّا في كلِّ ثلاثةِ أيامٍ مرةً! فبكى بِشْر! فقيل له في ذلك ، فقال : إني لا أذكر أني سهرتُ ليلةً كاملةً ، ولا أني صُمتُ يومًا لم أُفطِرْ من

(١) القشيري : الرسالة ٥.

ليلته ، ولكنَّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ يلقي في القلوب أكثر مما يفعله العبدُ ؛ لطفًا منه ـ سبحانه ـ وكرمًا . ثم ذكر ابتداء أمرِه كيف كان ، على ما ذكَرناه »[١] .

وهكذا ، لا تخلو فِقْرة ـ أو فصل ـ من نَقْل أو نقولٍ للقُشيريِّ عن شيخه أبي عليٍّ الدَّقَّاق . وهو شيءٌ كثير جدًّا يستحقُّ أن يجمع ويُرتَّبَ ، ويركَّب منه المذهب الصُّوفيُّ لأبي عليٍّ الدَّقَّاق ، ولكنَّ البحث الحاليَّ يضيقُ عن ذلك . إنَّ ما يهمُّنا هو أنَّ أبا عليٍّ الدَّقَّاق رغم أنَّه من تلاميذ تلاميذ الأشْعَريّ ، إلَّا أننا لا نَعْدَمُ أن نَسْتَنْشِقَ عبير شيخنا الأشْعَريّ في أحْفَادِه التلاميذ ، فهم يجمعون ـ مع البساطة والوسطيَّة ـ العُمق الفِكريَّ ، والنَّقاءَ السُّلوكيَّ . وهذا هو شِعار هذه المدرسة .

والآن ننتقلُ إلى القسم الثاني من المدرسة ؛ وهم تلاميذُ الأشْعَريّ ممن لهم مؤلَّفات وصَلت إلينا ، بعد أن انْتَهينا من قسمِ التلاميذ الذين لا نعرفُ لهم مؤلَّفاتٍ ، أو ممن لهم مؤلَّفاتٌ ولم تصِلْنا .

وأصحابُ القسم الثاني هم :

(١) أبو نُعَيْمٍ الأصْفَهَانيُّ .

(٢) أبو القاسم القُشيريُّ .

(٣) أبو حامدٍ الغَزاليُّ .

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ١٢.

القسمُ الثاني
(وهم تلاميذُ المدرسةِ الأشْعَرِيَّةِ
ممن لهم مؤلَّفاتٌ معروفة وصلتْ إلينا)

وهم ثلاثةٌ :

(١) أبو نُعَيْمِ الأصْفَهَانِيُّ .

(٢) أبو القاسم القُشيريُّ .

(٣) أبو حامدٍ الغَزاليُّ .

(١) أبو نُعَيْمِ الأصْبَهَانيُّ :

هو أحمدُ بن عبدِ الله بن أحمد بن إسحاقَ بن موسى بن مهران المهرانيُّ الأصْبَهَانيُّ .

هذا التلميذُ الممتاز للمدرسة الأشْعَرِيَّة ، يقدِّم لنا سيرةً علميَّةً محيرةً ، فابن عَسَاكِر ـ الذي تعوَّدنا على الالْتجاءِ إليه حينَ تُغلقُ الأبوابُ أمامنا ـ نراه لا يمدُّ لنا يد المساعدة . فهو يُترجِمُ لأبي نُعَيْم ترجمةً باردةً باهتةً لا نكادُ نتبيَّن منها إلَّا بصيصًا ضئيلًا من النور في آخرها : فهو يذكرُ في العنوان اسمه مشفوعًا بوصفٍ غريبٍ : « ومنهم : ـ أي الطبقة الثَّانِيَة ـ أبو نُعَيْم الحافظ الأصْبَهَانيّ ، رحمه الله . تأخَّرت وفاتُه »[1] . وهي عبارة فيها الكثيرُ من الفظاظة والاستفزاز . ثم يذكر اسمه ، ويذكرُ ألقابه وأخباره : « ... سِبْطُ محمد بن يوسف البنَّاء ، الصُّوفيُّ الشيخُ الإمام أبو نُعَيْم الحافظُ ، واحدُ عصرِه في فضله وجمعه ومعرفته . صنَّف التَّصَانيف المشهورة ، مثل « حِلْيَة

---

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٢٤٦.

الأوْلِيَاء وطبقات الأصْفِيَاء»، وغير ذلك من الكتب الكثيرة في أنواع علوم الحديث والحقائق. وشاع ذكره في الآفَاق، واسْتفاد الناس من تصانيفه لحسنها. توفِّي بأصْبَهَان، في صفرٍ سنة ثلاثين وأربعمائة ٤٣٠هـ، وبلغني أنَّه وُلِدَ في رجبٍ سنة ست وثلاثين وثلاثمائة ٣٣٦هـ... ودفن من يومه بعد صلاة الظهر، وبلغ أربعًا وتسعين سنةً»[١].

وكان ينبغي أن يقولَ: «مدَّ الله في عُمرِه»، أو «بارك الله في عُمرِه»، ولكنه فضَّل أن يستعمل هذا التعبير القاسي: «تأخَّرت وفاته!» لكي يخبرنا بعد عدَّة أسطر أنه تُوفِّي عن عُمرٍ يناهزُ «أربعًا وتسعين عامًا». ونحن نفهَمُ أن امتداد عُمرِ العالم ـ خاصَّةً إذا كان خيِّرًا ومنتجًا بحجم الإنتاج العلميّ لأبي نُعَيْمٍ ـ فهو خير وبركة للأمَّة.

ثم بعد عِدّة أسْطُرٍ يروي لنا ابن عَسَاكِر، من جديدٍ القصَّة التَّاليَة: «...وذكر لي الشيخ أبو عبد الله محمدُ بن محمدٍ الأصْبَهَانيُّ، عمَّن أدْرَك من شيوخِ أصْبَهَان، أنَّ السُّلْطَان محمود بن سُبُكْتكِين لما استولى على أصْبَهَان، ولَّى عليها واليًا من قِبَلِهِ، ورحَل عنها، فوثب أهلُ أصْبَهَان به فقتلوه، فرجع محمود إليها، وأمَّنَهُم حتى اطمأنوا، ثم قصدهم يوم الجمعة في الجامع، فقتل منهم مَقْتَلَة عظيمةً. وكانوا قبل ذلك قد منعوا أبا نُعَيْمٍ الحافظ من الجلوس في الجامع، فسلم مما جرى عليهم، وكان يعد ذلك من كرامة أبي نُعَيْمٍ، رحمه الله»[٢].

ولم يذكُر لنا ابن عَسَاكِر: لماذا منع أهلُ أصْبَهَان الشيخ أبا نُعَيْم الحافظ

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٤٦.

(٢) المصدر نفسه ٢٤٧.

من الجلوسِ في الجامع؟! وهو سلوك غريب من أهلِ أصْبَهَان نحو عالمٍ جليلٍ حافظٍ مثل أبي نُعَيْم!

إن علينا أن نُفَتِّشَ في مصادر أخرى تَجْلو لنا الموقف.

إن مصدرنا الثاني هو الإمام السُّبْكيُّ، صاحب «طبقات الشَّافِعيّة»، وهو يُقَدِّمُ لنا ترجمةً أكثر تفصيلًا من نصِّ ابن عَسَاكِر، من حيثُ جهود أبي نُعَيْم في الحِفْظِ والضَّبْطِ، والجمع بين الفقه والتَّصوُّف، وكذلك الحديثُ، ورحلاته العلميَّة، وشيوخُه، وتلاميذه. والسُّبْكيُّ بدورِه يستخدِمُ «لازماتٍ تعبيريَّة» فظَّة تُذكِّرنا بصيغ ابن عَسَاكِر: ففي سياق حديثه عن تلاميذ أبي نُعَيْمٍ، نراه يقولُ:

«... روى عنه كُوشْيَار بن لِيَالِيرُوز الجُيْليُّ، وتُوفِّي قَبله ببضعٍ وثلاثين سنةً، وأبو سعد المالينيُّ، وتوفي قبله بثماني عشرة سنةً، وأبو بكر بن عليٍّ الذَّكْوَانيُّ، وتوفِّي قبلَه بإحدى عشرةَ سنةً»[1].

ولا أدري كيف أسمِّي مثل هذه «اللوازم التعبيريَّة»، وكيف أفهم مدلولها؟! إن الإمام السُّبْكيَّ عالم دقيق في تعبيره، رقيق في مشاعره وأحاسيسه، ولقد أبهرنا مرارًا في العديد من النصوص الوصفيَّة التي استخدمها، وقرأناها في حديثه عن مشاعرِ ابن خَفِيف في لقائِه بشيخه أبي الحسن الأشْعَرِيِّ، وفي حديثه عن العديد من تلاميذ المدرسة الآخرين، فهل يعييه الموقف مع أبي نُعَيْم فلا يجد صِياغة تحفظ لأبي نُعَيْم بركة امْتِدَاد عُمره، ولا يثيرُ شَجننا وحُزننا على الوفاة المبكِّرة لتلاميذه؟! وهل هي وفاة مبكِّرَة للتلاميذ، أم وفاة متأخِّرة للأستاذ؟! إنَّ الإشَارة بهذه الصِّيغة للوفاة

(١) السُّبكي: طبقات الشَّافِعيّة ٣: ٨.

المبكرة للتلاميذ، تنبّهُ القارئَ إلى ضرورةِ وجودِ مغزًى معيَّنٍ لذلك، ومن وراء ذلك! فما هو هذا المغزى؟! لا أحد يميط لنا اللثام! والأمر لا ينتهي عند ذلك، فلا يَلْبثُ الإمام السُّبْكيُّ أن يُفاجئنا بهذه الإشارة العجيبة: «... والحافظُ أبو بكرٍ الخطيبُ، وهو من أخصِّ تلامذته ـ أبي نُعَيْم ـ وقد رحَل إليه، وأكثر عنه، ومع ذلك لم يذكُره في «تاريخ بغداد»، ولا يخفى عليه أنه دخلها، ولكنَّ النِّسيان طبيعة الإنسان. وكذلك أغفله الحافظُ أبو سعدٍ السَّمْعَانيُّ، فلم يذكُره في الذَّيل»[1]. كيف يمكن لتلميذٍ من أخصِّ تلاميذِ الشيخ، أن ينسَى الترجمةَ لشيخِه؟! وإذا كان الخطيبُ البغداديُّ أهمل ذِكر شيخه ناسيًا، فما عِلَّةُ إغْفَالِ الحافظ أبي سعدِ بن السَّمْعَانيِّ؟!

الحقُّ أنَّ ذلك أمرٌ مُحيرٌ حتى لو نقل لنا السُّبْكيُّ روايَةً يُثني فيها الخطيبُ البغداديُّ على شيخه أبي نُعَيْم: «... قال أبو محمد بن السَّمرقنديُّ: سمعتُ أبا بكرٍ الخطيب يقولُ: لم أر أحدًا أُطلق عليه اسمُ الحفظ غير رجلين: أبو نُعَيْمٍ الأَصْبَهَانيُّ، وأبو حازم العَبْدَويّ الأعْرَج»[2]. إذا كان هذا هو قدر الشيخ عند تلميذه، فلماذا يغفلُ التلميذ في موسوعته التاريخيَّة «تاريخ بغداد» أن يذكُر شيخه، مع أنه ذكر العديد من العلماء الأقلِّ شأنًا من أبي نُعَيْمٍ؟! أليس ذلك مبعثَ حَيْرةٍ ودَهْشَةٍ؟!! لقد أورد السُّبْكيُّ تقريظ علماء الحديث المعاصرين لأبي نُعَيْم، في سلسلةٍ جميلة من لُغة الإعجابِ والانبهار، وهي كلُّها لا تشفي غَليلنا، ولا تشبعُ فُضولنا. ويختم السُّبْكي سلسلة تقريظه لأبي نُعَيْم بواقعة كرامة أبي نُعَيْم في نجاته من مَذْبَحَة مسجد أصْبَهَان، مع تعقيبه، فيقول: «... قلتُ: ومن كراماته المذكورة أن

(١) المصدر نفسه ٣: ٨.

(٢) السُّبكي: طبقات الشافعية، نفس الموضع.

السلطان محمود بن سُبُكْتِكِين لما استولى على أصْبَهَان ولَّى عليها واليًا من قبله، ورحل عنها. فَوَثَبَ أهل أصْبَهَان وقتلوا الوالي. فرجَع محمود إليها، وأمَّنَهُم حتى اطمأنُّوا، ثم قصدهم يوم الجمعة في الجامعِ، فقتل منهم مَقْتَلَةً عظيمةً. وكانوا قبل ذلك قد منعوا أبا نُعَيْم الحافظ من الجلوس في الجامع، فحصلت له كرامتان: السَّلامة مما جرى عليهم، إذ لو كان جالسًا لقُتِلَ! وانْتِقَامُ الله تعالَى له منهم سريعًا ...»[1].

ورغم أن السُّبْكيّ جعل الكَرَامَة مُزْدَوَجَةً، إلّا أنه ـ بدورِه ـ لم يُبَيِّن لنا لماذا يمنَعُ أهلُ أصْبَهَان الحافظ أبا نُعَيْمٍ من الجُلُوسِ في الجامعِ؟!

وأخيرًا يُقدِّم لنا السُّبْكيّ أول خيطٍ يرشدنا إلى جانِبٍ من ازْوِرَارِ البعض عن أبي نُعَيْم، والسُّبْكيّ يقولُ:

«... ذِكرُ البَحثِ عن واقِعَة جزء محمد بن عَاصِمِ التي اتَّخَذَهَا من نَال من أبي نُعَيْم ذَرِيعَةً إلى ذلك، قد حدَّث أبو نُعَيْم بهذا الجزء، ورواه عنه الأَثْبَاتُ. والرجلُ ثِقَةٌ ثَبْتٌ، إمام صَادِق. وإذا قال: هذا سماعي. جَاز الاعتمادُ عليه. وطعنَ بعضُ الجُهَّال الطَّاعِنين في أئمة الدين، فقالوا: إنَّ الرجل لم يُوجدْ له سماع بهذا الجزء! وهذا الكلام سُبَّة على قائله؛ فإنَّ عدمَ وجدانِهم لسماعِه، لا يوجبُ عدم وجودِه، وإخبارُ الثِّقة بسماع نفسه كافٍ»[2]. ما هي المُشْكِلةُ؟! لقد اتَّهم البعضُ أبا نُعَيْم بأنَّه حدَّث بجُزءٍ من عِلْم الحديث ـ يُسمَّى «جُزء محمَّد بن عاصم» على أنه سمعه ممَّن أمْلاه عليه، على حينِ أنه لم يسمعه من أحدٍ من شيوخِ الحديث الرُّوَاة. فهو إذًا يُدلِّسُ، وهو أمرٌ يعدُّ جريمةً علميَّةً كُبرى في عُرْفِ علماء الحديث.

---

(١) المصدر نفسه ٩.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية ٩ـ١٠.

ولقد اسْتَغْرَقَ الإمام السُّبْكيُّ صحيفةً ونِصفًا في الدِّفاع عن أبي نُعَيْمٍ، مُستخدمًا كلَّ الوسائل والحِيَل الجدليَّةِ. وسواء نجح في تَبرئة سَاحة الشيخ أبي نُعَيْم، أو لم ينجَح، فإن الحدث نَبَّهنَا إلى أنَّ هناك مَأخَذًا أو مآخِذ على الحافِظ، وأن هناك خُصومًا أشدَّاءَ يُنَاصِبُونه العَداء، بحيثُ إنهم منَعُوه من الجُلوس في المسجد! وأكادُ أقولُ إنهم مَنَعُوه من مجرَّد دخول المسجد. ولكنَّ الهفوة المنهجيَّةَ في دائرة علم الحديث والرِّوَايَة، لا أعتقدُ أنها السببُ في مَنْعِهِ، بل لا بد أن هناك سببًا أو أسبابًا أُخرى تستدعي ذلك، لأنَّ ما ذكره السُّبْكيُّ هو خطأ علمي، قد يُسبِّبُ له الازْدِراء والاحْتِقَار من جانِب أعضاء الهيئة العلميَّة، كما فعل تلميذه الخطيب من إغْفَال ذِكْر شيخه أبي نُعَيْم في موسوعته التاريخيَّة. ويبدو أنَّ السُّبْكيَّ أدْرَك أن تسويغ ذلك «بالنِّسْيَانِ» عذرٌ وتسويغ غير مقبولٍ؛ لأنَّه ينقلُ للخطيبِ نصًّا خطيرًا، يقولُ: «... سمعتُ عبد الوهَّاب الأنْمَاطيَّ يذكرُ أنه وجد بخطِّ الخَطيب: سألتُ محمَّد بن إبراهيم العطَّار، مسْتَمْلي أبي نُعَيْم ـ عن جُزء محمد ابن عاصمٍ، كيف قرأته على أبي نُعَيْم؟ وكيفَ رأيت سماعه؟ فقال: أخرج إليَّ كتابًا، وقال: هذا سماعِي! فقرأته عليه. قُلنا ـ السُّبْكيُّ ـ: ليسَ في هذه الحِكايَة طعن علي أبي نُعَيْمٍ، بل حاصلُها أن الخطيبَ لم يجدْ سماعه بهذا الجزء، فأراد استفادةَ ذلك من مُسْتمْليه، فأخبره بأنَّه اعْتَمَد في القِراءة على إخْبَار الشيخ، وذلك كافٍ! ثم قال الطَّاعِنُون. ثالثًا: وقال الخطيبُ أيضًا: رأيتُ لأبي نُعَيْم أشياء يتسَاهَلُ فيها؛ منها: أنه يقول في «الإجَازة»: «أخْبرنا» من غير أن يُبيِّن! قلنا: هذا لم يَثْبُت عن الخطيب. وبتقديرِ ثُبوتِهِ فليس بِقَادحٍ! ثم إطلاقُ «أخبرنا» في «الإجازةِ» مُختلفٌ فيه، فإذا رآه هذا الحبرُ الجليلُ ـ أعني أبا نُعَيْمٍ ـ فكيف يعدُّ منه تساهُلًا! ولئن عُدَّ فليس من التَّسَاهُل

المستقبحِ . ولو حجرنا على العلماء ألَّا يرووا إلَّا بصِيغةٍ مُجمَعٍ عليها ، لضيَّعنا كثيرًا من السُّنَّة ...»[١] .

وهكذا يُدَافِع السُّبْكيُّ - ويستمر في الدِّفَاعِ - عن أبي نُعَيْمٍ ، ولكنه لم يستطع أنْ يُدَارِي مآخِذ الخطيب على مَنْهَج شيخه في الرِّوَايَة ، وهذا يعني أنَّ الخطيب حين لم يذكر شيخه في موسوعته التاريخيَّة كان عملًا مقصودًا ، وكذلك موقف الحافظ أبي سعد السَّمْعَاني ... ولكنْ يبقى أسبابُ - أو حتى سبَب - مَنعِ أبي نُعَيْم من دخولِ المسجدِ لُغْزًا لم يُحلّ ، وهنا حَرِيٌّ بنا أن نُفَتِّش عن مصادر غيرِ مذهبيَّةٍ ، أي لا تميلُ أو تَنْفِرُ لأسبابٍ مذهبيَّة عقديَّةٍ ، ولعل أقرب المصادر لهذا الوصف هو كتاب : «البدايَة والنهاية» لابن كثير . فالمؤلِّف هنا مؤرخ ، وهو يعلم أنَّ المؤرخ لا بد أنْ يتناول كلَّ التَّفاصيل بلا مداراة أو تردُّدٍ ، وهذا هو انطباعُنا الأوَّلُ عن ترجمة ابن كثيرٍ لأبي نُعَيْم الأَصْفَهَانِيّ . وهو يقول ، مؤرِّخًا لأحداث سنة تسع وعشرين وأربعمائة (٤٢٩هـ) :

« ... وممن تُوفِّي فيها من الأعيانِ : (الحافظ أبو نُعَيْم الأَصْفَهَانِيُّ) : أحمدُ بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران ، أبو نُعَيْم الأَصْبَهَانِيُّ ، الحافظ الكبير ، ذو التصانيف المفيدة الكثيرة الشهيرة ،؛ منها : «حِلْيَة الأَوْلِيَاء» في مجلَّداتٍ كثيرةٍ ، دلَّت على اتِّساع روايته ، وكثرة مشايخه ، وقوَّة اطِّلاعه على مَخَارج الحديث ، وشُعب طُرقه . وله : «مُعجَم الصَّحَابَة» ، وهو عندي - ابن كثير - بخطِّه . وله : «صِفَة الجَنَّة» ، و «دَلائِل النُّبوَّة» ، و «كتاب في الطِّبِّ النَّبويِّ» ، وغير ذلك من المصنَّفات المفيدة . وقد قال الخطيب البغداديُّ : كان أبو نُعَيْم يخلط المسموع له بالمجازِ ، ولا يوضِّحُ أحدهما من الآخر . وقال عبد العزيز النَّخْشَبيُّ : لم يسمَعْ أبو نُعَيْم

(١) السبكي : طبقات الشَّافِعيَّة ٣: ١٠.

مسندَ الحارثِ بن أبي أسامةَ، من أبي بكرٍ بن خَلَّادٍ بتمامه، فحدَّث به كلِّه!! وقال ابن الجَوزِيِّ: سمع الكثير، وصنَّف الكثير، وكان يميل إلى مذهب الأشْعَرِيِّ في الاعتقاد ميلًا كثيرًا. توفي أبو نُعَيْمٍ في الثامن والعشرين من المحرم منها ٤٢٩هـ عن أربع وتسعين سنة ـ رحمه الله ـ لأنه ولد فيما ذكره ابن خَلِّكَان في سنة ستٍّ وثلاثين وثلثمائة ٣٣٦هـ»[1].

وابن كثير يكرِّرُ ما ذكره السُّبْكِيُّ من مآخِذ على منهجه في تحمُّلِ روايةِ الحديث الشريف: (خَلْطُ مسموعٍ بمجازٍ!)، و(سماعُ جزءٍ من مسندٍ والتحديثُ به كلِّه). ولكنْ أهم من هذا وذاك قوله: «... وكان يميل إلى مذهب الأشْعَرِيِّ في الاعتقاد ميلًا كثيرًا». فهذه مآخِذُ ثلاثة؛ ثِنتانِ ذُكِرا من قبل، والثالثةُ عُرِفت ضمنًا، لكنَّ ابن كثيرٍ ذكرها صريحًا هنا؛ وهي ميله للمذهب الأشْعَرِيِّ، وماذا في ذلك؟ لا أظنُّ أن ذلك مأخذ على أبي نُعَيْم، إلا من لدن إخوتنا الحنابلة! ومع ذلك فإنَّ ابن كثيرٍ يذكرُ وفاة أبي نُعَيْم في أسلوبٍ وصيغة هادئةٍ. ولله في أمره شئونٌ! إن حلَّ الألغازِ التي تُقابلنا، في ظنِّي، ماثلٌ في توجُّهاتِه في مؤلَّفاته؛ وخاصَّةً كتابه: «حِلْيَة الأَوْلِيَاء». وهذا يعني أننا لا بد أن نتناول هذا الكتاب بالتحليل المنهجيِّ الدقيق. وقد سبق أن قرأتُ هذا السِّفرَ من قبلُ في سياقٍ مختلفٍ، أما اليومَ، وفي سياقنا الحالي ـ فالأمورُ تختلفُ، وسيظهر تباعًا معنى ذلك:

أبو نُعَيْمٍ الأَصْبَهَانيّ وكتابه: «حِلْيَة الأَوْلِيَاء وطبقات الأَصْفِيَاء»:

إنَّ هذا السِّفر يُمثِّلُ وثيقةً مهمَّة من وثائق تاريخ التَّصوُّف في الإسلام؛ هذا العلمُ الجليلُ الذي لاقى العَنَتَ والظُّلم من أبنائه والكثير من رجال العلوم

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ١٢: ٤٥.

النقليَّة الإسلاميَّة . أما ما صنعه الجمُّ الغفير من المستشرقين ، فلذلك حديث آخر ، ليس مجاله هنا . ولكنني لا أستطيع ـ مع ذلك ـ التَّعميم ؛ فهناك شخصياتٌ علميَّةٌ غربيَّةٌ أنصفت التَّصوُّف الإسلامي ، رغم أن لها أخطاءً غيرَ مقصودةٍ ، ليس مجالُ مناقشتها هنا ، لكنِّي قبل أن أنتقلَ إلى الموضوعِ الأساسيِّ للفقرة الحاليَّة ، فلا بد أن أُشيدَ بجهد عالمين غربيَّين ، لا يمكنُ أن نغمطَهما حقَّهما في خدمةِ دراسات التَّصوُّف والفكر الإسلامي ؛ وهُما :

ـ الراحلُ عزيزُ الذِّكرِ ، الأستاذُ : لويس ماسينيون .

ـ الراحل عزيز الذكر الأستاذ ميجيل آسين بالاثيوس .

والآن ماذا قدم للتصوف الإسلامي ولنا الحافظ أبو نُعَيْم الأصْبَهَانيّ؟

كان الاعتقادُ السائد في أوساط الدراسات الأكاديميَّة الصُّوفيَّة أن الإمام الغَزاليَّ كان الشخصيَّة التي جعلت من التَّصوُّف الإسلاميِّ علمًا إسلاميًّا سنيًّا معترفًا به بين العلوم الشرعيَّة الأخرى . ولكنَّ الحقيقة أن ذلك الرأي يغمطُ أبا نُعَيْمٍ حقَّه في الفضل ؛ فهو أولُ من جَرُؤَ من علماءِ المسلمين على فعل ذلك ، ودعم توجُّهه ـ بقوَّةٍ يحسدُ عليها ـ ليس برأيٍ مُفردٍ ، وإنما بسفرٍ ضخمٍ من عشرةِ أجزاءٍ ، في خمسِ مُجلَّداتٍ . ومن خلالِ رواياتِ الحديثِ النبويِّ الشريفِ نجح في كتابه الجميل هذا أن يعرض وجهة نظره بوضوحٍ ، على نحوٍ يستحقُّ معه أن نتوقف قليلًا معه ؛ لنستمتعَ برؤيته الفريدة معه ، ونحاولَ أن نُتابعَ ردود الفعلِ المترتِّبة على هذه الرُّؤيَة .

في المقدمةِ الطويلة التي استهلَّ بها كتابه (ص٣ـ٢٨) ، أورد خطبةً معهودةً لكتابه ، على نحوِ ما كان يفعلُ مؤلِّفو عصره ، من لغةٍ مسجوعةٍ ، ودعاء وتسبيح وحَمْدٍ لله تعالى . ثم ثنَّى بذكرِ سبب تأليفه للكتاب ، وهو

تبرئةُ ساحةِ رجال التَّصوُّف الخلَّصِ من مزاعم من يدَّعُون سلوك طريقهم من المبتدعة والحلوليَّة والمجسّمة، وغيرهم من المنحلِّين. ثم يعرِّفُ بالأوْلِيَاءِ، ويذكُرُ نعوتَهم وأوصافهم وأحوالهم، ثم يعرِّفُ بالتَّصوُّف، وكلام الصُّوفيَّة وأنواعه، ثم أخيرًا يختتمُ مقدِّمته بالكلامِ على «مباني المتصوِّفة، وأنه أربعة أركان»[١].

ولنا وقفة قصيرة مع أبي نُعَيْم في حديثه عن «كلام الصُّوفيَّة وأنواعه»، ثم عن «... مباني المتصوفة وأنه أربعةُ أركانٍ».

أما من حيثُ كلام الصُّوفيَّة وأنواعه، فيذكرُ أبو نُعَيْمٍ:

«... ويشتملُ كلام المتصوِّفة على ثلاثةِ أنواعٍ؛ فأوَّلُها: إشاراتُهم إلى التوحيد، والثاني: كلامُهم في المراد ومراتبه. والثالث: في المريد وأحواله. ثم لكلِّ نوعٍ من الثلاثة مسائل وفروع يكثرُ تعدادُها»[٢].

ونُلاحِظُ أن أبا نُعَيْم يجعلُ أوَّل أنواع كلام الصُّوفيَّة «إشاراتهم إلى التوحيد». وهذه لمسة أشعريَّة عقديَّة تمتزج بعناصر الفكر الصُّوفيِّ.

وحين يتكلَّمَ أبو نُعَيْمٍ عن مباني المتصوِّفة وأركانها، نَراه يذكرُ:

«قال الشيخُ رحمهُ الله: فمباني المتصوِّفة المتحقِّقة في حقائقهم على أركانٍ أربعةٍ: معرفةُ الله تعالى، ومعرفةُ أسمائِه وصفاتِه وأفعالِه، ومعرفةُ النفوسِ وشُرورِها ودواعِيها، ومعرفةُ وساوس العدوِّ ومكائده ومضالِّه، ومعرفة الدُّنيا وغرورها وتفتينها وتلوينها، وكيف الاحترازُ منها والتَّجافي عنها. ثم ألزموا أنفسهم ـ بعد توطئة هذه الأبنية ـ دوام المجاهدة، وشدَّة المكابدة،

---

(١) الأصفهاني: حلية الأولياء ١: ٣ـ٢٨.

(٢) ابن كثير: البداية والنهاية ١: ٢٣.

وحفظ الأوقات، واغتنام الطاعات، ومفارقةَ الراحات، والتلذذ بما أيدوا به من المطالعات، وصيانة ما خُصُّوا به من الكرامات، لا عن المعاملات انقطعوا، ولا إلى التَّأويلاتِ ركنوا»[١].

وواضح هنا كذلك أن الركنين الأوَّلين يُعدَّان من العناصر العقديَّة الأشْعَريَّة، على حين أن بقيَّة الأركان تدخل في دائرة العناصر الفكريَّة الصُّوفيَّة. وهذا يعني أن الحافظ أبا نُعَيْم يسير على منوال بقيَّة أفراد المدرسة، من حيث الجمع بين العناصر العقديَّة الأشْعَريَّة والعناصر الفكريَّة الصُّوفيَّة. وهذا أمر نمطي لا جديد فيه، أما الجديد الذي أتى به الشيخ أبو نُعَيْم، وهو في الوقت نفسه خطير، ربما تجاوز في خطورته أقصى ما وصل إليه الشطح الصُّوفي في كلِّ عصور التَّصوُّف الإسلامي.

أمَّا أولُ خُطوةٍ جديدةٍ وخطيرةٍ، فهي قيام الحافظ أبي نُعَيْم بالتأريخ للشخصيات الكبرى الإسلاميَّة ـ ابتداء من الخلفاء الراشدين، فأهل الصفة، وبقيَّة الصحابة الكرام، ثم التابعين، وتابعي التابعين ـ إلى عصرِ أبي نُعَيْمٍ في القرن الخامس الهجري ـ باعتبارهم شخصيات صوفيَّة أوَّلًا، ومن خاصة أرباب التَّصوُّف والطريق الصُّوفي، أو كما فضل أن يسمِّيهم: (الأَوْلِيَاء أو الأَصْفِيَاء) ويطلق على الكتاب الذي يؤرِّخ لأخلاقهم وسلوكهم اسم: «حِلْيَة الأَوْلِيَاء وطبقات الأَصْفِيَاء». وبذلك عَدَّ أخلاقهم لونًا من ألوان الحلي والزينة التي يصحُّ أن يتَّخِذَها الرجالُ حِلْيَةً وزينة، على نحو ما تتخذ النساء حلي الذهب والفضة وغيرهما، من ثمين المجوهرات والأحجار الكريمة. وهذه مسائل فيها الكثير من جوانب الجمال والسُّموِّ الرُّوحيِّ، ولكنَّ الجوَّ العامَّ الذي كانَ يعيشُ فيه المجتمعُ الإسلاميُّ عمومًا، لم يكنْ ليتقبَّل هذا المدَّ

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ١: ٢٤.

الصُّوفيّ ، خاصَّةً بعد مأساةِ الحَلَّاج ، وبعدَ زوالِ ضجيج المعتزلةِ ـ وإن كان صداهُما ما زال في الآفاق ـ والحنابلة على قدمٍ وساقٍ .

وزاد الأمور سوءًا ، المنهجُ الذي طبَّقه أبو نُعَيْم في كتابه ، فقد كان يقدم لكلِّ حدثٍ ـ أو واقعة سلوكيَّةٍ من الشخصيَّة التي يؤرِّخُ لها ، يقدِّمُ لذلك بحكمةٍ أو مأثورٍ قوليّ صوفيّ تجعلُ من سلوك الصَّحابي أو التابعيّ تطبيقًا لهذا المأثور! ومعنى ذلك ببساطةٍ : أنَّه يطوِّعُ أحداث وسلوكيَّات شخصيَّات عصر الوحي ، والعصور التَّاليَة لها ، حتى عصر المؤلف ـ يطوِّعُها للتوجُّهات السلوكيَّة والفكريَّة الصُّوفيَّة ؛ أي إنه يُصَوِّفُ تاريخ الصَّحابة والتابعين . وهذا هو قمَّة الخطورة ، التي لم تستطع سماحة المسلمين في محيط أبي نُعَيْم أن تحتملها ، فانفجرت تُعبِّرُ عن ثورتها واحتجاجها على هذه الجُرأة التي أقدم عليها الشيخ الحافظ أبو نُعَيْم في كتابه هذا ، وبكتابه هذا . ولكن ينبغي قبل أن نفصل ردود الفعل العنيفة هذه ، أن نقدم بضعة أمثلة تطبيقيَّة لمنهج الحافظ ، بحيث تتضح الرُّؤيَة : ففي ترجمته لأبي بكر الصدِّيق ، يرد قولُ الشيخِ : « قال الشيخُ رحمه الله : كان ﷺ من أحواله : العزوفُ (البعدُ) عن العاجلةِ (الدُّنيا) ، والأزوف (الاقتراب) من الآجلة . وقد قيل : إن التَّصوُّفَ : تطليق الدُّنيا بتاتًا ، والإعْرَاض عن منالها ثباتًا » .

فالشيخُ أبو نُعَيْم هنا يقدِّم وصفًا دقيقًا لخلَّةٍ من خِلالِ أبي بكر الصِّدِّيق ، ويشفعُها بذكرِ شِعَارٍ من شِعَارات القِيَم الرُّوحيَّة الصُّوفيَّة ، على نحوٍ يؤكِّدُ تَطَابُق خلَّة الصِّدِّيق هذه مع المبدأ الصُّوفي الذي أورده . وحين ينتهي من ذلك يذكرُ أبو نُعَيْم الواقعة التي فعلها أبو بكر ، ورأى أبو نُعَيْم أنها تُطابقُ الوصفَ والشِّعار اللذين أوردهما على النحو التالي ؛ فهو يذكُر بسندِه ، فيقولُ : « ... عن زيد بن أرقم أنَّ أبا بكرٍ ـ رضي الله تعالى عنه ـ اسْتَسْقَى ،

فأتى بإنَاءٍ فيه مَاء وعسل، فلمَّا أدناه من فيه بكى، وأبكى من حوله! فسكت، وما سكتوا! ثم عاد فبكى، حتى ظنُّوا ألَّا يقدروا على مُساءلته! ثم مسَح وجهه وأفَاق! فقالوا: ما هاجك على هذا البكاءِ؟ قال: كنتُ مع النبيِّ ﷺ وجعَل يدفَعُ عنه شيئًا، ويقول: «إليك عني! إليك عني!». ولَمْ أر معه أحدًا، فقلتُ: يا رسولَ الله، أراكَ تدفَع عنك شيئًا، ولا أرى معك أحدًا! قال ﷺ: «هذه الدُّنيا تمثَّلتْ لي بما فيها، فقلتُ لها: إليك عني! فتنحتْ، وقالت: «أما والله لئن انفلتَّ مني، لا ينفلتُ مني مَنْ بعدكَ!». فخشيتُ أن تكونَ قد لحقتْني! فذاك الذي أبكاني»[1].

ومن الواضح أن هذه القصةَ الواردةَ هنا تُطابِقُ عُزوفَ الصِّديقِ عن الدُّنيا، وأُزوفه من الآخرة من حيثُ إن «التَّصوُّفَ: تطليقُ الدُّنيا بتاتًا، والإعْرَاضُ عن منالها ثباتًا». وهكذا يتتبَّعُ أبو نُعَيْم خلال أبي بكرِ الصِّديقِ وأخلاقه ـ خلَّة خلَّةً، وخُلقًا خُلقًا ـ مَازِجًا ذلك بالأحداث الكُبرى في تاريخِ حياة أبي بكرٍ، كما سيفعلُ مع بقيَّةِ الصَّحابة والتابعين، ومن بعدهم.

وحينَ يؤرِّخُ للخليفة الثاني عمر بن الخطَّاب، لا يستطيعُ القارئُ المتخصِّصُ أن يقطَعَ قراءته لحظةً؛ لأنه يقرأُ جديدًا في شخصيَّةٍ أَلِفَ المسلمون شدَّةَ طبعها وفظاظتها قبل الإسلام، وتعجَّب الناسُ من براعة الرسول ﷺ في احتواء هذا الطَّبع الجَارِف بعد الإسلام، بحيثُ أصبح عمرُ ابن الخطاب فاروقًا بين الحقِّ والباطل. كيف ـ يا تُرى ـ يفسِّر أبو نُعَيْم هذه الشخصيَّة ويقرؤُها قراءةً صوفيَّةً؟ لنتابعه وهو يُعقِّبُ مقدِّمًا ـ كالعادةِ ـ على موقفٍ وسلوكٍ عُمَريٍّ، فيقولُ:

---

(١) الأصفهاني: حلية الأولياء ١:٢٨-٣٨.

« ... قال الشيخُ رحِمه الله : كان ـ رضي الله تعالى عنه ـ للدِّين مُعلنًا ، ولأعمالِ البرِّ مُبطِنًا . وقد قيل : إنَّ التَّصوُّف : الوصولُ بما علنَ ، إلى ظهورِ ما بطن »[١] .

وهذا التعقيبُ المسبقُ يتعلَّقُ بطبيعة سيدنا عُمرَ التي تأبى أن تتعامل بهدوءٍ وخُفوتٍ ، بل تتمسكُ بالإعلانِ والظُّهورِ .

وأبو نُعَيْمٍ يُقدِّم هذا التعقيب المبكِّر ، ويتلوه ـ كالعادة ـ بما فعله عمر ، فيروي بسنده قائلًا : « حدَّثنا محمد بن أحمد ... عن أبي الزُّبير ، عن جابرٍ ، قال : قال عمرُ بن الخطَّاب : كان أوَّلُ إسلامي أنْ ضرب أختي المخاضُ ، فأخرجتُ من البيتِ ، فدخلتُ في أسْتَارِ الكعبةِ في ليلة قارَّةٍ . فجاء النبيُّ ﷺ فدخل الحِجْرَ وعليه نعلاه ، فصلَّى ما شاء الله ، ثم انصرف . قال : سمعتُ شيئًا لم أسمَعْ مثله! قال : فخرجتُ فاتَّبعتُه ، فقال : من هذا؟ قلت : عُمر! قال : يا عمر! ما تتركُني ليلًا ولا نهارًا! فخشِيتُ أنْ يَدْعُو عليَّ! فقلتُ : أشهدُ أنْ لا إله إلا الله ، وأشهد أنك رسولُ الله! قال : فقال : يا عمر استُرْ! قال : فقلتُ : والذي بعثَك بالحقِّ ، لأعلَنْتُهُ كما أعلنتُ الشِّرك »[٢] .

وهذا النصُّ الحديثيُّ يَحْوي روايَةً مختلفةً حول إسلامِ عُمر عن تلكِ الرِّوَايَة التي ألفناها ؛ وهي ضربُه لأخته ، وخوفُها منه ، وسماعُه تلاوتَها هي وزوجِها لبعض آيات القرآن الكريم ... إلخ . أمَّا هنا ، فإنه يخرجُ لأنَّ أخته تلدُ : « ضرب أختي المخاضُ » ، ويمضِي إلى الكعبة ، ويتعلَّق بأسْتَارِ الكعبة ، فيفاجأُ بمجيء الرسول ﷺ ودخوله الحجر ، وصلاته هناك فترة ، وعمر يشاهد صلاته وقراءته ، وتأثر كثيرًا مما شاهده وسمعه في صلاة

(١) المصدر نفسه ١ : ٣٩.

(٢) الأصفهاني : حلية الأولياء ١ : ٤٠.

الرسول المصطفى : « ... فسمعتُ شيئًا لم أسمعْ مثلَه! » . فتبِعه حين خرج من الكعبة ، ثم أعلن إسلامه لدى مراجعة النبيِّ له ، وهذا « ظهور ما بطن » كما ورد في تعريف أبي نُعَيْمٍ للتصوُّفِ . وهناك روايَة أُخرى ، أوردها الحافظُ بسنَدِه ، عن ابنِ عباسٍ ، وهي تطابقُ الرِّوَايَة التي نعرفُها .

ومهما يكن من أمرٍ ، فإنَّ أبا نُعَيْمٍ تابع منهجه في تصويف سيرةِ الصَّحابةِ والتَّابعين ، وتابعي التَّابعين إلى عصره ، بحيث أصبح كتابه مدعاةً للحيرَة ؛ هل هو مسند أحاديث صوفيَّةٍ ، أم تصوُّف في صورة ـ ومن خلالِ ـ روايَة الأحاديث؟! كلاهما مطابق لما لدينا! وهو صنيعٌ جميلٌ ، وفيه رِقَّةٌ وعُذُوبة ، ولكنه توجُّه غريب لم يسبقه إليه أحد ، ولم يجرؤ أحد من بعده على تكراره ؛ بما فيهم حُجَّة الإسلام ، الإمام أبو حامدِ الغَزاليُّ ، صاحبُ «إحْيَاء علوم الدين» . ولذلك كانت ردودُ الفعلِ عنيفةً وفظَّةً :

منعه أبناء بلده (أَصْبَهَان) من مجرَّد دخولِ المسجد! وإنْ كان محبُّوه رتَّبُوا عليها كرامةَ إنْقَاذِ حياتِهِ .

وكاد يُفتكُ برجلٍ أرسَله ليدعو الناس إلى حضور درسِهِ . وهذا هو ما أشار إليه الذهبيُّ ، نقلًا عن الفِرْسانيِّ ، فيقولُ : « حضرت مجلس أبي بكر بن أبي عليِّ المعدِّل في صغري مع أبي ، فلما فرغ من إملائه قال إنسان : من أرادِ أن يحضُرَ مجلس أبي نُعَيْمٍ فليقُم ، وكان مهجُورًا في ذلك الوقت بسبب المذهب ، وكان بين الحنابلة والأشْعَريَّة تعصُّب زائد ، يؤدِّي إلى فتنةٍ ، وقالٍ وقيلٍ وصراعٍ . فقام إلى ذلك الرَّجل أصحاب الحديث بسكاكين الأقلام ، وكاد يقتلُ »[1] .

(١) الذهبي : تذكرة الحفاظ ١٠٩٥.

وهذا قليلٌ من كثيرٍ، والمصادر كثيرة في هذا الصَّدَدِ، وهو لا يعنينا الآن. أمَّا ما يعنينا الآن فهو تأثُّره بالإمام أبي الحسن الأشْعَريّ بحيثُ إنه وجد في نفسه من الشجاعَة والجرأة ما دفعه أن يخصِّصَ موسوعتَه في الحديث «حِلْيَة الأوْلِيَاء» أنموذجًا رفيعًا في تصويف الأحاديث، وفي قراءة سلوك الصحابة والتابعين وسيرتهم بعين قراءة صوفيَّة.

ورغم أنه دفع ثمنًا غاليًا لذلك، لكنَّه قدَّم عملًا إبداعيًّا في ذلك المجال، بحيثُ إن حُجَّةَ الإسلام أبا حامدٍ الغَزاليَّ لم يجدْ ثَمَّةَ صعوبةً في أن يكتُبَ كتابه الشهير «إحْيَاء علوم الدين»، ولم يُهاجمه أحدٌ ـ أو القليلُ ـ لأنَّ الصدمةَ الأُولى تلقَّاها قبله الحافظُ أبو نُعَيْمٍ. وهذا ينقلنا للشخصيَّةِ الثَّانِيَةِ في هذا القسمِ.

(٢) الإمامُ أبو القاسم القُشيريُّ:

أورد ابن عَسَاكِر اسمه بالكامل بسنده، على النحو التالي:

«عبدُ الكريم بن هَوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمدٍ، أبو القاسم القُشيريُّ النَّيْسَابُوريُّ»[١].

يذكُر ابن عَسَاكِر مولده ووفاته فيقولُ: «... سألتُ القُشيريَّ عن مولده، فقال: في ربيع الأوَّل من سنة ستٍّ وسبعين وثلاثمائةٍ ٣٧٦هـ. كان ينبغي أن يكون في الطبقة الثالثة، وإنما أخَّرته لتأخُّرِ وفاتِه... توفِّي صبيحةَ يومِ الأحد ـ قبلَ طلوعِ الشمسِ ـ السادس عشر من شهر ربيعِ الآخر سنة خمسٍ وستين وأربعمائةٍ ٤٦٥هـ، ودُفن في المدرسة، بجنب الأُستاذ أبي عليٍّ الدَّقَّاقِ»[٢].

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٧٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٧٢، ٢١٧٥-٢٧٦.

والإمامُ القُشيريُّ مشهور برسالته التي لا يستغني عنها قارئ أو دارس للتصوُّف الإسلامي «الرسالةُ القُشيريَّةُ». وقد كُتِب عنه العديدُ من الأبحاث والدِّراسات بالعربيّة وغيرها[١]. وليس هنا مقام سرد دقائق حياة القُشيري أو تفصيلها، ولكنْ ما يَهُمُّنا بالدرجةِ الأُولى، هو صلتهُ بالمدرسة الأشْعَريَّة، ودلائلُ أثرِ ذلك على سَمْتِه سلوكًا وفكرًا.

ويصفُه ابن عَسَاكِر، نقلًا عن أبي بكرٍ أحمد بن علي الحافظ، فيقولُ: «قدم علينا في سنة ثمانٍ وأربعين وأربعمائة، وحدَّث ببغداد، وكتبنا عنه، وكان يعظُ، وكان حسن الموعظة، مليح الإشارة. وكان يعرفُ الأصولَ على مذهبِ الأشْعَريّ، والفروع على مذهب الشّافِعيّ... كتب إليَّ الشيخ أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسيُّ، قال: عبد الكريم بن هوازن... القُشيري أبو القاسم. الإمام مطلقًا، الفقيه المتكلِّمُ، الأُصوليُّ، المفسّرُ الأديب النَّحويُّ، الكاتبُ الشاعرُ، لسان عصره، وسيد وقته، وسرُّ الله بين خلقه، شيخُ المشايخ، وأستاذُ الجماعة، ومُقدَّمُ الطائفة، ومقصودُ سالكي الطريقة، وبنْدَار الحقيقة، وعينُ السَّعادة، وقطب السِّيادةِ، وحقيقةُ الملاحظةِ. لم يَرَ مثل نفسه، ولا رأى الراءون مِثلَه في كماله وبراعته.

جمعَ من علمِ الشريعة والحقيقةِ، وشرَح أحسن الشرْحِ أصول الطريقة، أصلُه من ناحِيَة «أُستوا»، من العرب الذين وردوا خُراسان وسكنوا النواحي، فهو قُشيريُّ الأب، سُلَميُّ الأمِّ، وخاله أبو عقيلِ السُّلَميُّ، من وجُوهِ دَهاقينِ ناحِيَة أستوا. توفِّي أبوه وهو طفل، فوقع إلى أبي القاسم الأليمانيّ: فقرأ الأدب والعربيّة عليه، بسبب اتصاله بهم، وقرأ على غيره. وحضر البلد ـ

---

(١) BROCKELMAN, *Geschichte der Arabischen Literatur. GAL*, 432, SI, 770, 923, 17.
وانظر دراسات الدكتور إبراهيم بسيوني.

المدينة ـ واتَّفَقَ حضورُه مجلس الأستاذ الشهير أبي عليٍّ الحسن بن عليٍّ الدَّقَّاق ، وكان لسان وقته ، فاستحسن كلامه ، وسلك طريق الإرادة ، فقبله الأستاذ ، وأشار عليه بتعلُّمِ العلم ؛ فخرج إلى درس الشيخ الإمام أبي بكرٍ محمد بن بكر الطُّوسِيِّ ، وشرع في الفقه ، حتى فرغ من التعليق . ثم اختلف بإشارته إلى الأستاذ الإمام أبي بكر بن فورك ، وكان المقدَّم في الأصول ، حتى حصَّلها وبرع فيها ، فصار من أوجه تلامذته ، وأشدهم تحقيقًا وضبطًا ، وقرأ عليه أصول الفقه ، وفرغ منه . وبعد وفاة الأستاذ أبي بكر اختلف إلى الأستاذ أبي إسحاقَ الإسفراييني ، وقعد يتسمَّعُ جميع دروسِه ، وأتى عليه أيام ، فقال له الأستاذ : هذا العلم لا يحصلُ بالسماعِ ، وما توهم فيه ضبط ما يسمَعُ ، فأعاد عنده ما سمعه منه ، وقرَّره أحسن تقرير ، من غيرِ إخلالٍ بشيءٍ ، فتعجَّب منه ، وعرف مَحِلَّه ، وأكرَمه ...»[١] .

والنصُّ طويل ، لكنَّه كافٍ لكي يُطلِعَنا على المسيرة التحصيليَّة العلميَّة للقُشيريِّ وشيوخِه ؛ خاصَّةً علماءُ العقيدة من شيوخ المدرسة الأشْعَرِيَّة ؛ كابن فورك ، والإِسْفَرَاييني . وقد اطلع على كتب الباقلَّاني فيما بعد . هذا من حيث شيوخه في العلوم العقديَّة والشرعيَّة ، أما العلوم الرُّوحيَّة ، فقد تتلمذ على أبي عبد الرحمن السُّلَميّ ، ولازم الشيخ أبا عليٍّ الدَّقَّاق الذي أحبه واختاره زوجًا لابنته[٢] . وبعد وفاة أبي عليٍّ الدَّقَّاق نراه يعاشرُ أبا عبد الرحمن السُّلَميّ ، إلى أن صار أستاذَ خُراسان ، وبدأ في التصنيف ، فصنَّف «التفسير الكبير» وغيره ، وجلس بين المريدين ودون ما كان يدورُ فيها من أحوالٍ وأساليبَ . وله مشاركات في التكلُّم على الحديثِ النبويِّ بإشارتِهِ ولطائفه»[٣] .

---

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٢٧١ـ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه ٢٧٣. (٣) المصدر نفسه ٢٧٣ـ٢٧٤.

وقد نقل ابن عَسَاكِر عن عليِّ بن الحسن في «دُمْية القصر» ثناءً عاطرًا على الإمام القُشيري، ثم قال: «وله «فصلُ الخطاب في فضل المنطق المستطاب»، ماهر في التكلُّم على مذهبِ الأشْعَريّ، خارج في إحاطته بالعلوم عن الحدِّ البشريِّ ...»[1].

وقد أصاب القُشيريَّ اضطهادٌ شديدٌ في الفترة من سنة ٤٤٤هـ حتى ٤٥٥هـ في عشر سنة أربعين إلى خمسٍ وخمسين وأربعمائة بسببِ الخلافِ مع الفئات الأُخرى، كما حدث من قبلُ مع أبي نُعَيْمٍ، وكلَّفه ذلك الانتقالَ بين عدَّةِ بلادٍ: بغداد، ونيسابور، وطوس. إلى أن جاء عهد السلطان ألب أرسلانَ عام ٤٥٥هـ فاستراح ما تبقَّى من عُمره، وهي عشرُ سنواتٍ، استعاد فيها نشاطه العلميَّ والرُّوحيَّ كاملًا، وعُقِدت له المجالسُ، وقُرِئتْ كُتبُه، وكثُر المنتمُون إليه[2].

هذه هي مسيرةُ أبي القاسم القُشيريِّ، وقد ناله ما نال معظم رجال المدرسة الأشْعَريَّة من عنتٍ ومحنٍ بسبب تمسُّكِهم بعقيدتهم الأشْعَريَّة وتوجُّهاتهم الصُّوفيَّة. ولكن في النهاية لا يصحُّ إلا الصحيحُ. وقد تحمَّل رجالُ المدرسة نصيبَهم من العَنتِ والتضييقِ في صَبْرٍ وجَلَدٍ، حتى أَذِن الله بالفرج.

يتبقَّى جانب أخير في فكر الإمام القُشيريِّ، وهو الإشارةُ إلى نماذجَ من مَزْجِهِ العقيدةَ الأشْعَريَّة بنتاجِه الفكري الصُّوفيِّ، وفي هذا الإطارِ نقولُ: إن أهمَّ مؤلَّفات القُشيريِّ الصُّوفيَّة ـ وهي «رسالته» ـ يبدأها بمقدمةٍ طويلةٍ ينتقدُ فيها الفئات المنحرفة من الصُّوفيَّةِ، على نحو ما فعله الإمامُ الأشْعَريّ في «مقالات الإسلاميين» وشرحها في موضعِهِ من البحثِ ـ ثمَّ يجعلُ ذلك سببًا

---

(١) المصدر نفسه ٢٧٤.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٧٥.

لتأليفهِ هذه الرسالة، بحيثُ يصحِّحُ للناسِ المفاهيم وآدابَ سلوكِ الطريقِ الصُّوفيِّ على النحوِ الذي يَراه صحيحًا[١].

ثم يتبعُ ذلك بالحديثِ عن عقيدة طائفة الصُّوفيَّة، أو: «فصلٌ في بيان اعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصولِ»[٢]، وهو يعرضُ هذه العقائد على لسان شيوخ الصُّوفيَّة - كالجُنَيْد والجريري والدَّقَّاق وغيرهم - وأورد العقيدة الأشْعَرِيَّة كما نعرفُها، معروضةً في إطارها الصُّوفيِّ الجميلِ، وهكذا.

وهو يقولُ: «... اعلَموا - رحمكم الله - أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصولٍ صحيحةٍ في التوحيدِ، صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السَّلفَ وأهل السُّنةِ من توحيدٍ ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حقُّ القِدَمِ، وتحقَّقوا بما هو نعتُ الموجودِ عن العَدَمِ. ولذلك قال سيِّدُ هذه الطريقة (الجُنَيْدُ) رحمه الله: التوحيدُ: إفرادُ القِدَمِ من الحَدَثِ. وإحْكَامُ أصول العقائد، بواضحِ الدلائلِ ولائح الشواهد، كما قال أبو محمَّدٍ الجريريُّ، رحمهُ الله: من لم يقفْ على علم التوحيد بشاهدٍ من شواهده، نزلت به قدمُ الغُرور في مهواةٍ من التلف! يريد بذلك أن من ركن إلى التقليد، ولم يتأمَّل دلائل التوحيد، سقط عن سُنن النجاة، ووقع في أسر الهلاك. ومن تأمَّل ألفاظهم، وتصفَّح كلامهم، وجد في مجموع أقاويلهم ومتفرِّقاتها، ما يثقُ بتأمُّله بأنَّ القومَ لم يُقصِّروا في التحقيقِ عن شأوٍ، ولم يُعرِّجوا في الطَّلبِ على تقصيرٍ»[٣].

وهكذا يُوالي الإمامُ القُشيريُّ في عرضِ العقيدة الأشْعَرِيَّة ممزوجةً بأنفاسِ

---

(١) القشيري: الرسالة القشيرية ٢-٣.

(٢) المصدر نفسه ٣.

(٣) القشيري: الرسالة القشيرية ٣.

شيوخ التَّصوُّفِ السُّنِّي ، وبذلك يحافظُ على الامتدادِ الطبيعيِّ للمدرسة الأَشْعَرِيَّة في المجال الصُّوفيِّ وهو لا يقتصرُ على هذه المقدِّمة والفصل الأوَّل ، ولكنه يمزجُ كلَّ موادِّ رسالته ـ بين حينٍ وآخر ـ بالوقَفَاتِ العقديَّة مع مَزْجِها بالتوجُّهات الصُّوفيَّة[1] . وفي هذا الإطارِ ينبغي أن تُقرأ مؤلَّفاتُ الإمام القُشيريِّ كلُّها .

وقبلَ أن ننتقلَ إلى الشخصيَّة التَّاليَة والأخيرة من هذا القسم ، ينبغي أن نُشيرَ إلى أنَّ الإمام القُشيريَّ لا يقتصر في امتداده الأَشْعَريِّ العقديِّ على الميدانِ الصُّوفيِّ ، كما بيَّنا ، خاصةً في رسالته ، ولكنه في الحقيقة ، امتدَّت سماتُهُ العقديَّةُ الأَشْعَرِيَّة إلى جميع مجالات علوم الإسلام النقليَّة ـ وأخشى أن أقول : العقليَّة كذلك ـ كتفسير القرآن الكريم ، وله مؤلَّفات في ذلك نشر بعضها كـ : «لطائف الإشارات» ، وكذلك ميدان الحديث الشريف ، وليس لدينا مؤلَّفات له مطبوعة أو متيسِّرة في هذا المجال ، لكنَّ عبارات ابن عَسَاكِر تشيرُ إلى ذلك . بل إنَّ ابن عَسَاكِر يشيرُ إلى مشاركاتٍ للقُشيريِّ في « علم الفرُوسيَّة واستعمالِ السِّلاحِ وما يتعلَّقُ به » ، وأنَّه كان في ذلك من أفرادِ العصرِ : « وله في ذلك الفن دقائق وعلوم انفرد بها »[2] .

ولولا أنَّ البحث الحاليَّ يقتصرُ بالامتداد الصُّوفيِّ للأشعريِّ لوضَّحت الجوانب الأخرى ؛ كالشِّعر ، واللُّغة ، والتفسير ، والحديث ، والفقه ، وبقيَّة العلوم الشرعيَّة واللُّغويَّة (النقليَّة) . ومن المؤكَّد أن له مشاركةً في العلوم العقليَّة ، وخاصةً أنَّ ابن عَسَاكِر أشار لبعضها ، حيثُ قال بسندِه : « ... وله : «فصلُ الخطابِ في فضلِ المنطق المستطابِ» ، ماهر في التكلُّم على مذهب

---

(١) المصدر نفسه ٣ ـ ٨، ومواضع أخرى كثيرة .

(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٢٧٣.

الأشْعَرِيّ، خارج في إحاطته بالعلوم عن الحدِّ البشريِّ»[١]. والعبارة الأخيرة: «خارج في إحاطته بالعلوم عن الحدِّ البشريِّ» ـ سواء كانت لابن عَسَاكِر، أو من ينقل عنه ـ وهو صاحب كتاب «دُميَة القصر»، فما يهمنا هو ما تَعنيه هذه العبارةُ من موسوعيَّة علم الإمام القُشيريّ، ومهمَّةُ الكشفِ عنها وتفصيلها ليست من إمكانيَّة البحث الحاليّ، ومع ذلك فمن واجبي أن أشير إلى الزَّميلِ العاملِ الأستاذ إبراهيم بسيوني، وقد أوقف حياته على دراسة نصوص الإمام القُشيريِّ ونشرها، ووفِّق في كلا المجالين، فلعلَّه يوفَّق في نشر بقيَّة مؤلَّفات الإمام[٢].

وهذا القدرُ يكفينا للانتقال للشخصيَّة التَّالية في هذا القسمِ.

(٣) الإمامُ أبو حامدٍ الغَزاليُّ، حُجَّةُ الإسلام:

إن هذه الشخصيَّة الفريدة تقدِّم لنا أُنموذجًا جميلًا من نماذج تلاميذ المدرسة الصُّوفيَّة للإمام الأشْعَرِيّ، عند أجيال هذه المدرسة. ونحن نقولُ إنَّها «شخصيَّة فريدة»؛ لأنَّها مرَّت بتحوُّلاتٍ فكريَّةٍ وسلوكيَّةٍ عديدةٍ، صاحبت كلَّ مرحلةٍ منها ضجةٌ عَاليَة الصوت، زاعقة الإيقاع، منذ بدايتها حتى نهايتها.

وابن عَسَاكِر ـ كالعادةِ ـ يقدِّم لنا لمحةً سريعةً عن هذه المراحل، لكنه لا يسبرُ غَوْرَها على النحو الذي نريدُ ونرضَى، فهو يذكرُ بدايته العلميَّة بطوس، وتتلمذه في الفقه على الإمام الرَّاذَكانيّ، ثم سفره إلى نيسابور

---

(١) المصدر نفسه ٢٧٤.

(٢) انظر دراسات إبراهيم بسيوني: ١ ـ «الإمام القشيري: سيرته، آثاره، مذهبه في التصوُّف»، نشر وطبع مجمع البحوث الإسلاميَّة، مصر، ٢ ـ «التحبير في التذكير» دراسة لأسماء الله الحسنى. ٣ـ «لطائف الإشارات» تفسير صوفي، نشر دار الكاتب العربي، مصر، وغيرها.

وحضور دروس « إمام الحرمين » بحيث بز أقرانه ، وكان يساعدهم . بل أخذ في التصنيف في أيام شيخه إمام الحرمين ، الذي لم يكن راضيًا عن ذلك . يقول ابن عَسَاكِر بسنده : « ... وكان الإمام - إمام الحرمين - مع عُلُوِّ درجته ، وسموِّ عبارته ، وسرعة جريه في النطق والكلام ، لا يُصغي نظره إلى الغَزالي ، سترًا لإنافته عليه في سرعةِ العبارةِ وقوة الطبع ، ولا يطيبُ له تصدِّيه للتصانيف وإن كان متخرِّجًا به ، منتسبًا إليه ، كما لا يخفى من طبع البشر ، ولكنَّه يظهرُ التبجُّح به ، والاعتداد بمكانه ظاهرًا خلاف ما يُضمِرُه . ثم بقي كذلك إلى القضاءِ أيام الإمام ، فخرج من نيسَابور »[١] إلى حيثُ يستقرُّ نظام الملك ، وظهرت قدراتُه في مُلاقاة الخصوم ومناظرة الفحول حتى صار إمام خُراسان . ثم سار إلى العراق ليصبحَ إمامها كذلك . وكتب وصنَّف ، و« ظهرت حِشمتُه » مع الأكابر والعلماء ؛ فصنَّف في علم الأصول ، وجدَّد المذهب في الفقه (المذهب الشَّافِعيّ) ، و« سبك الخلافَ » وصنَّف فيه حتى « علَتْ حشمتُه ودرجته في بغداد ، حتى كان تغلبُ حشمته الأكابر والأمراء ودار الخلافة »[٢] .

فالغَزاليُّ لم يسمح له بالتَّصنيف في حياة شيخه إمام الحرمين ، ولكنَّه صنَّف ، وبعدَ رحيلِ شيخِه انطلق على مداه ، ثم غادر إلى بغداد حيثُ أصبح ملءَ الأبصار والأسماع . ولم يعطنا ابن عَسَاكِر جُزئيَّات هذه التفاصيل ، التي نعرِفُها من مصادر أُخرى عن تسلسل تحرير مؤلَّفات الغَزالي ، وتاريخ كلِّ منها ، وأسباب تأليفه ، وهي الآن ميسَّرة في الدِّراسات العديدة للباحثين المحدثين ، ليس من أقلِّهم الدكتور عبدالرَّحمن بدوي في موسوعته

(١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ٢٩١- ٢٩٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٩٢.

الضخمة: «مؤلفات الغَزاليّ»[١] وعلى كلِّ حالٍ، يكفينا أن نقولَ إن طابعَ هذه المرحلة ـ من حياة الغَزالي العلميَّة ـ هو الضَّجيج الزاعق.

وحين أراد ابن عَسَاكِر أن ينتقلَ بالإمام الغَزالي إلى المرحلة الصُّوفيَّة، لم يُعْطِنا التفاصيل التي نعرفها من خلال تتبُّعنا لمؤلفات الغَزالي؛ خاصَّةً كتابه الجميل الذي يحكي تجربة انقلابه إلى الحياة الصُّوفيَّة، وهو «المنقذ من الضَّلال». إن ابن عَسَاكِر، بعد أن يُحدِّثنا عن اشتهار الغَزالي في بغداد وعُلوِّ صيته لدى القاصي والدَّاني من الكُبراء ودار الخلافة، يُفاجئنا بالقولِ:

«... فانقلب الأمرُ من وجهٍ آخر! وظهر عليه بعد مُطالعةٍ للعلوم الدقيقة، ومُمارسة الكتب المصنَّفة فيها، وسلك طريق التزهُّد والتألُّه، وترْك الحشمةِ، وطرح ما نال من الدرجة، والاشتغال بأسبابِ التقوى وزاد الآخرة»[٢].

وأهمل الغَزَّاليُّ السعي وراء الدُّنيا، وتفرغ للعبادة، وقام بأداء شعيرة الحجِّ، وسافرَ إلى الشامِ واستقرَّ بها مدَّةً. والمهمُّ أن ابن عَسَاكِر يعلِّقُ على هذه المرحلة بقوله، بسنده: «فانقلب شيطان الرُّعونة، وطلب الرِّياسة والجاه، والتخلق بالأخلاق الذميمة ـ إلى سكون النفس، وكرم الأخلاق، والفراغ عن الرُّسوم والتزيينات، والتزيي بزيِّ الصالحين، وقصرِ الأملِ، ووقف الأوقات على هِدَايَة الخلق، ودعائهم إلى ما يعنيهم من أمر الآخرة... ثم عاد إلى وطنه لازمًا بيته مشتغلًا بالتفكرِ، ملازمًا للوقتِ مقصودًا نفيسًا، وذُخرًا للقلوبِ»[٣].

وهذا تصوير جميل من ابن عَسَاكِر لطابع تحوُّل سَمْتِ الغَزالي من حالٍ

---

(١) انظر عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغَزالي.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٢٩٢-٢٩٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٩٣.

إلى حالٍ، ومع ذلك فهو تصوير زاعق يتناسب مع طبيعة الإمام الغَزاليّ. وقد طلب منه الحاكم أن يعود إلى التدريس فعاد، ولكن بهيئةٍ جديدةٍ، وسمتٍ جديد. وتفاصيل حياة الغَزالي العلميَّة والسلوكيَّة لا تهمنا هنا، فما يهمنا هو تأثير الفكر الأشْعَريّ على الغَزالي، كأحد تلاميذ المدرسة الصُّوفيَّة، بالدَّرجة الأولى، والعقديَّة بالدرجة الثَّانية. ولكن ما يثير عجبي أنَّ ابن عَسَاكِر حين أراد أن يحتفي بأحد مؤلفات الغَزالي، اختار كتابه «قواعد العقائد» وليس كتابًا آخر، وهو ما ذكره صاحبُ الرؤيا النبويَّة. وهي الرِّوَايَة نفسها التي ذكر الإمام السُّبْكيُّ بالتفصيلِ كذلك في «طبقات الشَّافعيَّة»[1].

ومَهْما يكن من أمرٍ، فإنَّ الإمام الغَزالي تتلمذ على إمام الحرمين، كما سبق أن ذكرنا، وهذا يربطُه بالمدرسة الأشْعَريَّة عقيدةً وكلامًا.

وهو كذلك يرتبطُ بالتراث الصُّوفيّ، سلوكًا وفكرًا، وقد حكَى تجربته في ذلك الشَّأن في كتابه العظيم «المنقذ من الضَّلال»، أما الجمع بين التَّصوُّف والعقيدة الأشْعَريَّة، فهذا هو ما نراه في كل مؤلفاته، بلا استثناءٍ، بعد واقعة تحوله إلى التَّصوُّف، ابتداءً من «إحْيَاء علوم الدين» إلى نِهايَة مؤلَّفاته؛ فهو يبدأ دائمًا بذِكر عقيدة أهل السُّنَّة، ثم يسترسِلُ بعد ذلك في ذكر موضوعات مؤلَّفاته.

إنَّ أبا نُعَيْمٍ الأصْبَهَانيّ تلقَّى الصَّدمةَ الأُولى حين صوَّف علم الحديث النبوي الشريف، وسيرة الرسول ﷺ والصحابة الكرام، وفعل به ما فعل من إهانة ومنع من دخولِ المسجدِ.

وحين قام الغَزَّاليّ بتصويف العلوم الشَّرعيَّة الإسلاميَّة، كما فعل في

---

(١) السبكي: طبقات الشَّافعيَّة ٤:١٠١-١٨٢.

«إحْيَاء علوم الدين» ، كانت أوساطُ المسلمين ومجامعهم مستعدةً لذلك نفسيًا ، فلم يعترِضْ أحد إلا لمامًا ، ومن نواحٍ شكليَّةٍ ، وليس جوهريًا . ولا بد أن يصحَّح هذا الوضع تاريخيًا ، فأبو نُعَيْم الأَصْبَهَانيّ هو أولُ من وضع التَّصوُّف على خريطة العلوم الشرعيَّة الإسلاميَّة ، ويليه الإمام الغَزاليّ . وهذا يَنْقِلنَا إلى القسمِ الثالث والأخير من هذا البحث .

القسمُ الثالثُ من تلاميذ المدرسة الأشْعَريَّة ، وهم :

تلاميذُ المدرسة ممَّن لا تعرفُ لهم مشيخة أشعريَّة

ولهم مؤلَّفات أو سُلوكيات تشير إلى توجُّهاتٍ عقديَّةٍ أشعريَّةٍ صوفيَّةٍ

وسنجتزئُ بثلاثِ شخصياتٍ :

(١) الحارثُ المُحَاسِبِيّ ، وكتابه «الرِّعايَة» .

(٢) أبو بكر الكَلاباذِيّ ، وكتابه «التعرُّف» .

(٣) أبو نصر السرَّاج الطُّوسِيّ ، وكتابه «اللُّمَع» .

(١) الحارثُ بن أسدِ المُحَاسِبِيّ المتوفى سنة ٢٤٣هـ :

هذه الشَّخصيَّة كان ينبغي ألَّا نذكرها ، على الإطلاق ، في هذا البحثِ ؛ لأن المُحَاسِبِيّ توفِّي عام ٢٤٣هـ ، على حين أن الإمام الأَشْعَرِيّ ولد عام ٢٦٠هـ . فهناك إذًا قرابة أربعين عامًا بين رحيل أحدهما ومجيء الآخر ، ولكنَّ توجُّهات المُحَاسِبِيّ العقديَّة ـ فكرًا وسلوكًا ـ فرضَتْ علينا اعتباره إرهاصًا من إرهاصات التوجُّه السُّنِّي الأَشْعَرِيّ ، حين يحين حينه . وذلك ، بالطبع ، يطرحُ تساؤلاتٍ عديدةً ، سنناقش كُلًّا منها في حينه . أمَّا هنا ، فإننا سندرجُه ضمنَ تلاميذِ المدرسة ، وإنْ كان الزمانُ لم يُلحقه بقطارها ، وسنَعدُّه أنموذجًا لمريدٍ وتلميذٍ لم يدركْ سَمْتَ الإمام الأَشْعَرِيّ في وسطيته

واعتداله، رغم استشرافه لأفكارٍ عقديَّةٍ ظهرت بعد، وأخذت بها المدرسةُ الأشْعَرِيَّة أو كان لها موقف إيجابي منها، وهذا الاعتبار سيقدِّم لنا، باديءَ ذي بدءٍ، تسويغًا مقبولًا ومعقولًا لكلِّ سلوكيات الحارث المحاسِبِيّ المتشدِّدة أحيانًا، والمتطرفة أحيانًا أُخرى، والتي لم نر لها مثيلًا في أيٍّ من تلاميذ المدرسة الأشْعَرِيَّة، ممن تتلمذوا على الشَّيخ الأشْعَرِيّ مباشرةً، أو على تلاميذه، أو على تلاميذ تلاميذه. وبهذه المثابة نُورِدُه في سياقِه الحاليِّ هنا:

الحارثُ بن أسدٍ، أبو عبد الله، علم العارفين في زمانه، وأستاذُ السائرين، الجامع بين علمي الباطن والظاهر، شيخُ الجُنَيْد. ويقال: إنما سُمِّي المحاسِبِيّ، لكثرة محاسبته لنفسه»[1].

هكذا يقدِّم الإمام السُّبْكِيُّ لنا الحارث المحاسِبِيّ: اسمه، وسَمْته، وسببَ تسميته بالمحاسِبِيّ. ولذلك، كان شيخًا لواحدٍ من أشهرِ شيوخِ الطريق الصُّوفي في عصره وهو الإمام الجُنَيْدُ.

أما الجانبُ العلميُّ لدى الحارث المحاسِبِيّ، فيذكُره السُّبْكِيُّ ـ نقلًا عن ابن الصَّلاح، المحدث الشهير ـ قائلًا: «قال ابن الصَّلاح: ذكره الأستاذ أبو منصور في الطَّبقة الأولى فيمن صحب الشَّافِعِيّ، وقال: كان إمام المسلمين في الفقه والتَّصوُّف والحديث والكلام. وكتبه في هذه العلوم أصول من يصنِّفُ فيها، وإليه ينتسبُ أكثر متكلِّمي الصِّفاتيَّة. ثم قال: لو لم يكن في أصحاب الشَّافِعِيّ ـ في الفقهِ، والكلام، والأصول، والقياس، والزهد، والورع، والمعرفة ـ إلا الحارث المحاسِبِيّ، لكان مغبرًا في وجوه

(١) السبكي: طبقات الشَّافِعِيَّة ٢: ٣٧.

مخالفيه، والحمدُ لله على ذلك»[1].

وعبارةُ «... وإليه ينسبُ أكثر متكلِّمي الصِّفاتيَّة» الواردةُ في النصِّ السابقِ، أرى أنه يقصد بها: المتكلِّمون الذين يثبتون الصِّفات لله تعالى، على النقيض من متكلِّمي المعتزلة، الذين يُعطِّلون هذه النِّسبة. وهذا يعني أنه وجد تيَّارًا فِكْريًّا عقديًّا يعارض توجه المعتزلة في قضيَّة الصفات الإلهيَّة، قبل مجيء الإمام الأشْعَريّ، وهذا لا يقلِّلُ من شأن جهد الإمام الأشْعَريّ وعمله. فلا شك أنه جمع شتات أفكار الفكر السُّنِّيّ العقديّ، ونظمه في سَبْكٍ مُحكَمٍ، وأضاف إليه الكثير، بحيث أصبح المذهب الذي نعرفه ونرضاه، تعبيرًا عن توجُّه أهل السُّنَّة كلِّهم، في مشارق الأرض ومغاربها.

وقضيَّة سوابق ـ وأصول، وجذور ـ المدرسة الأشْعَريَّة جديرة ببحثٍ مستقلٍّ، ليس مكانه البحث الحالي.

ومهما يكن من أمرٍ، فالحارث المحاسِبِيّ، إذًا، من أصحاب التوجُّه السُّنِّي العقدي، الذي أصبح، فيما بعد، علمًا على توجه المدرسة الأشْعَريَّة، وهو كذلك صوفي رقيق، وصاحب مدرسة «محاسبة النفس»، وهي مدرسة ثريَّة عظيمة، بدأها المحاسِبِيُّ، وتبعها الكثرة العديدة من رجال التَّصوُّف الإسلامي، على مدى العصور الإسلاميَّة المختلفة[2].

والإمام السُّبْكيُّ يحتفظُ لنا بحوارٍ جميلٍ دار بين الإمام أبي القاسم الجُنَيْد وبين شيخه الحارث المحاسِبِيّ، يتبين لنا من خلاله مقام كل من التلميذ ـ أو المريد ـ والشيخ في الطريق، وهو يقولُ: «... قال جعفر الخُلْديُّ: سمعت

---

(١) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

(٢) انظر ما أورده الهجويري في «كشف المحجوب» عن فرقة «المحاسبيَّة» ٢: ٤٠٤ ـ ٤١١.

الجُنَيْد يقول : كنت أقول للحارث : عُزلتي أُنسي! فيقول : كم تقول : أُنسي وعُزلتي! لو أن نصف الخلق تقربوا مني ، ما وجدت بهم أنسًا! ولو أنَّ نصف الخلق الآخر نأوا عني ما استوحشت لبعدهم! »[1] .

فهذا هو الفارقُ إذًا ! والجُنَيْد سيصبح فيما بعد : شيخًا للطائفة ، وما هذه إلَّا بدايته كمريد .

ويوردُ السُّبْكيُّ ـ بنفس سندِه ـ حِكايةً رواها الجُنَيْد ، عن شيخه ، وهو في بكور حياته ، فيقول :

« قال جعفر الخُلْدي : سمعت الجُنَيْد يقول : كان الجُنَيْد كثير الضُّر (أي كثير المعاناة) فاجتازني يومًا وأنا جالس على بابنا ، فرأيت على وجهه زيادة الضر من الجوع . فقلت له : يا عم! لو دخلت إلينا نلت من شيء من عندنا؟ وعمدت إلى بيت عمّي ـ وكان أوسع من بيتنا ، لا يخلو من أطعمةٍ فاخرةٍ ، لا يكون مثلها في بيتنا ـ سريعًا ، فجئت بأنواعٍ كثيرة من الطَّعام ، فوضعتُه بين يديه . فمدَّ يده ، فأخذ لقمةً ، فرفعها إلى فيه ، فرأيتُه يعلكها ولا يزدرِدُها! ثم وثب وخرج ، وما كلَّمني! فلما كان الغد لقيته ، فقلت له : يا عمّ! سررتني ، ثم نغَّصتَ عليَّ! قال : يا بني! أما الفاقة فكانت شديدةً ، وقد اجتهدتُ في أن أنال من الطعام الذي قدمته إلي ، ولكنْ بيني وبين الله علامة : إذا لم يكن الطَّعام مرضيًّا ، ارتفع إلى أنفي منه زفرة ، فلم تقبله نفسي! فقد رميت بتلك اللقمة في دهليزكم! »[2] .

وفي روايةٍ أُخرى : « ... كان إذا مدَّ يده إلى طعامٍ فيه شبهة ، تحرَّك له

---

(١) السبكي : طبقات الشَّافِعيّة ٢ :٣٧ـ٣٨.

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ٢ : ٣٨.

عرق في إصبعه، فيمتنع منه»[١].

هذا هو الحارث المحاسِبِيّ في ميزان شيخ الطائفة الإمام الجُنَيْد، الذي كان أحد تلاميذ المحاسِبِيّ، وأحد مريديه.

وارتباط المحاسِبِيّ بالفكر العقدي السُّنِّي ـ الذي أصبح فيما بعدُ أساس الفكر العقديّ للمذهب الأشْعَرِيّ العقدي عمومًا ـ يثبته فكريًّا إنتاج علمي، لم يصلنا معظمه، وإن كَان كُتَّاب التراجم والسِّيَر قد رصدوه بدقَّةٍ: فيذكر السُّبْكِيُّ ـ نقلًا عن الخطيب البغدادي ـ فيقول:

«... قال الخطيبُ: له كتب كثيرة في الزهد، وأصول الديانة، والردّ على المعتزلة والرافضة. (قلت) ـ أي السُّبْكِيُّ ـ: كتبه كثيرة الفوائد، جمَّة المنافع. وقال جمع من الصُّوفيَّة: إنها تبلغ مائتي مصنَّف. قال الأُستاذ أبو عبد الله بن خَفِيف: اقتدوا بخمسةٍ من شيوخنا، والباقون سلِّموا إليهم أحوالهم: الحارث بن أسد المحاسِبِيُّ، والجُنَيْدُ بن محمَّد، وأبو محمد رُوَيْم، وأبو العباس بن عطاء، وعمرو ابن عثمان المكي؛ لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق»[٢].

وهذه العباراتُ التقريظيَّة تكشف لنا عن قيمة مؤلَّفات المحاسِبِيّ، سواء ما وصلنا منها أو ما لم يصلنا.

وقد وصلنا بعض مؤلَّفات المحاسِبِيّ «الزهديَّة»، أي الصُّوفيَّة، وأبرزها كتابه العُمْدَة «الرعاية لحقوق الله». أما مؤلَّفاته في «أصول الدِّيانة، وفي الردِّ على المعتزلة والرافضة»، فلم يصلنا منها شيء، على الرغم من أنها تتصل

(١) المصدر نفسه، نفس الموضع.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية ٢: ٣٧.

مباشرة بالفكر السُنِّي العقدي، الذي هو أساس المذهب الأشْعَريّ. ولعلَّ المستقبل القريب يكشف لنا عنها، ونتوصَّل إلى الاطلاع عليها، وتحديد دَوْرها في بناء المذهب الأشْعَريّ.

ومع ذلك، ينبغي عليَّ أن أشيرَ هنا إلى كتابٍ - أو كُتيِّبٍ صغير - نشره الأستاذ أ. ج. آربري A. J. Arberry وهو «كتاب التوهُّم»[١]، وهو كتيّب خلط فيه المحاسِبِيّ بين الفكر العقدي السُنِّي وبين الأنفاس الصُوفيّة، فوصف رحلةً متوهَّمةً إلى الآخرة، وما يمكن أن يقعَ فيها من أحداث جليلة. ومن المؤكد أن نص هذا الكتيب لو كان الأوروبيُّون قد عرفوه مبكّرًا، لكانوا قد استخدموه وأفادوا منه في دراساتهم عن علوم الآخرة Eschatology لدى المسلمين وأثرها في الآداب الأوروبيّة؛ كدراسات المستشرق الأسباني بالاثيوس Palacios وغيره، وهي دراسات أصبحت الآن من بديهيّات الثقافة العامّة في الغرب والشرق، ولا داعي للتوقُّفِ عندها هنا[٢].

وإلى جانب ما تعنيه أسماء وموضوعاتُ كُتبِ المحاسِبِيّ، فهناك جانب كبار شيوخ المذهب الأشْعَريّ، ممن عرفوا للمحاسبي قدره العلمي في الفكر العقدي السُنِّي، وهم بالطبع يعرفون، تمام المعرفة، أنه لم يدرك الإمام الأشْعَريّ، ورغم ذلك فقد أخذوا منه نقولًا وشواهد كثيرةً؛ احترامًا وتقديرًا

---

(١) انظر: أ. ج. أربري: «كتاب التوهم للحارث بن أسد المحاسبي»، نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٧م. وانظر: «الرعاية لحقوق الله» و«المسائل في أعمال القلوب والجوارح» تحقيق عبد القادر عطا، القاهرة، ١٩٦٩، ١٩٧٠م. وانظر بحثي: «أنظار صوفيّة حول بعض آيات الآخرة في القرآن».

(٢) انظر:

Palacios, Miguel Asin, *La eschatalogia musulmane en la divina comedia*, Madrid, 1919.

علوم الآخرة الإسلاميّة في الملهاة الإلهيّة.

لأدائه. ومن يدري لعلَّهم حذوا حذو شيخهم الأشْعَريّ وإن كانت مؤلَّفات الأشْعَريّ لم تصلنا كاملةً، ومن الممكن أن يحتوي أحدها على إشارة أو نقول عن المحاسِبيّ، توقف عندها الأشْعَريُّ. كلُّ ذلك ممكن وقابل للتحقق بمجرَّدِ توفُّر مؤلفات الشيخ الأشْعَريّ، وتلاميذ المدرسة، كاملةً.

ومهما يكُنْ من أمر، فإنَّ الإمام السُّبْكي يشيرُ إلى نُقولٍ أخذها كل من إمام الحرمين في «البُرْهَان» و«الشَّامل»، وكذلك الباقلَّاني في بعض مؤلفاته - من تراث وآراء المحاسِبيّ، فيقولُ في نصٍّ طويل:

«قال إمامُ الحرمين في «البُرْهَان» عند الكلام في تعريف العقل: وما حوَّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث المحاسِبيّ، فإنه قال: العقلُ غريزة يتأتَّى بها درك العلوم، وليستْ منها. انتهى.

وقد ارتضى الإمامُ (الجُوَيْنِيُّ) كلام الحارث هذا، كما ترى، وقال عقيبه: إنه صفة إذا ثبتت يتأتى بها التوصُّلُ إلى العلوم النظريَّة، ومقدماتها من الضَّروريات، التي هي من مستند النظريات. انتهى. وهو منه بناء على أن العقل ليس بعلمٍ، والمعزوُّ إلى الشيخ أبي الحسن الأشْعَريّ أنه العلم! وقال القاضي أبو بكرٍ (الباقلَّانيُّ): إنه بعض العلوم الضروريَّة. والإمام (الجُوَيْنِيّ) حكى في «الشَّامل» مقالة الحارث هذه التي استحسنها، وقال: إنا لا نرضاها، ونتهم فيها النَّقَلة عنه! ثم قال: ولو صحَّ النقلُ عنه فمعناه أن العقل ليس بمعرفة الله تعالى، وهو إذا أُطلق المعرفة أراد بها معرفة الله. فكأنه قال: ليس العقل بنفسه بمعرفة الله تعالى، ولكنه غريزة. وعنى بالغريزة أنَّه عالم لأمر جبل الله عليه العاقل، ويتوصَّلُ به إلى معرفةِ الله. انتهى كلامه (يعني الجُوَيْنِيّ) في «الشَّامل». والمنقول عن الحارث ثابت عنه، وقد نصَّ عليه في

كتابِ «الرِّعاية». وكان إمام الحرمين نظر كلام الحارث بعد ذلك، ثم لاحت له صحته، بعدما كان لا يرضاه.

واعلم أنه ليس في ارتضاء مذهب الحارث، واعتقاده، ما ينتقدُ، ولا يلزمه قول بالطبائع، ولا شيء من مقالات الفلاسفة، كما ظنَّه بعض شرَّاح كتاب «البُرْهَان». وقد قررنا هذا في غير هذا الموضع. وقول إمام الحرمين: إنه أراد معرفة الله ممنوع؛ فقد قدمنا عن الحارث، بالإسناد، قوله: إن نور الغريزة، يقوى ويزيد بالتقوى، نعم! الحارث لا يريد بكونه نورًا: ما تدَّعيه الفلاسفة»[١].

هذا النصُّ الطويل الشَّامل الذي أورده السُّبْكي، يدلنا على أن المحاسِبِيّ لم يكنْ شخصيَّةً عاديَّةً في ساحةِ العلوم العقليَّة والكلاميَّة، وإنما كان صاحب صولاتٍ وجولاتٍ، على نحوٍ استفزَّ شيوخَ المدرسة الأَشْعَريَّة، بما فيهم أبو الحسن الأَشْعَريّ نفسه، فعارضوا آراءه تارةً، ووافقوه عليها تارةً أُخرى. ولكنهم كلَّهم نقلوا عنه. وهذا يعني أن المحاسِبِيَّ كانت له قدم راسخة في التيار السُّنِّي العقديِّ قبل الأَشْعَريّ، وأنه كان يعدُّ من عُمدِ أصول المذهب الأَشْعَريّ، الذي جمع بين «العلم والحقائق»، حَسَبَ عبارةِ ابن خَفيفِ السابقةِ.

وتعقيبي الأخيرُ على قضيَّة «العقل» لَديْه، هو أنه حلَّها حلًّا كلاميًّا صوفيًّا. وشيوخُ المدرسة الأَشْعَريَّة الأوائل، من الواضح أنهم لم يتعوَّدوا خلط المصطلحات الكلاميَّة بالتَّصوُّف، فعارضوا توجُّه الحارث المحاسِبِيّ. وحين فهم بعضُهم هذا المزيجَ ـ كما فعل الإمام الجُوَيْنِيّ ـ عاد أدراجه،

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٢: ٤٢.

وقبل آراءه. على حين أن الإمام السُّبْكي لم يحتَجْ لهذه المهلة؛ لأنه أدرك خبيئة توجُّه المحاسِبيّ، للوهلةِ الأُولى، ولذلك لم يتردَّدْ في مساندته على طول الخطِّ. هذا إذًا ما يتعلَّقُ بتراث المحاسبيّ العقديّ الذي كان إرهاصًا بالمدرسة الأشْعَريَّة نظريًّا، أمَّا ما يتعلَّقُ بتراثه السُّلوكي، فهذا ما توضِّحه لنا الوقائع التَّاليَة، وهي مفترق طُرقٍ بينه وبينهم:

أوَّلها ـ ما ذكره السُّبْكيُّ، بسنده، من ردِّ فعلٍ عنيفٍ وفظٍّ للمحاسبيّ نحو والده؛ لأن الوالد كان معتزليًّا، أو رافضيًّا حسبَ تسميتِهِ، فيقولُ السُّبْكيُّ بدقَّةٍ شديدةٍ: «... وقال الجُنَيْد: مات أبو الحارث، يوم مات، وإنَّ الحارثَ لمحتاج إلى دانقِ فضةٍ، وخلَّف أبوه مالًا كثيرًا، وما أخذ منه حبَّةً واحدةً، وقال: أهلُ مِلَّتين لا يتوارثان! وكان أبوه رافضيًّا! وقال أبو علي بن خيران الفقيهُ: رأيتُ الحارث بباب الطَّاق، في وسطِ الطريقِ، متعلِّقًا بأبيه والناس قد اجتمعوا عليه، يقولُ: أُمِّي! طلِّقها! فإنَّك على دينٍ، وهي على دينِ غيرِهِ»[1].

وثورةُ المحاسِبيّ هنا تخطَّتْ كلَّ حدودِ المنطقِ والأعرافِ الاجتماعيَّةِ، بل والدينيَّةِ الإسلاميَّة. وهو شيء عجيب أن نرى هذا الصُّوفيَّ الوديعَ، صاحبَ الرقائقِ، يُثيرُ هذا الضجيجَ الزاعقَ، ويأخذُ هذا الموقفَ العنيفَ من أبيه، فلا يوافِقُه في الدُّنيا، ولا في الآخرةِ! وهو موقِفٌ لم نُشاهِدْه من قبلُ ولا من بعدُ لدَى أحدٍ من الإسلاميين. ومن هنا ينبغي أن نُتابِعَ عَرْضَ السُّبْكيِّ لرأيِهِ وآراءِ شيوخِ العَصْرِ في ذلك. يقول السُّبْكيُّ معقِّبًا:

«... وهذا من الحارثِ، بناءً على القولِ بتكفيرِ القَدريَّةِ، فلعلَّه كان

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٢: ص ٣٨.

يَرى ذلك . وأمَّا الحِكايَةُ المتقدِّمةُ ، في أنه لم يأخُذْ من ميراثِ أبيه ، فلعلَّه ترك الأخذَ من ميراثِه ورعًا ؛ لأنَّه في مَحِلِّ الخلافِ ، إذ في تكفيرِ القدريَّة خلافٌ . وابنُ الصَّلاحِ جعل عدمَ أخذِه من ميراثِ أبيه دليلًا منه على أنه يقولُ بالتكفيرِ . وفيه نظرٌ ؛ لاحتمال أنه فعل ذلك ورعًا ، وقد صرَّح بعضُهم بذلك ، وبأنَّ الله عوَّضه عن ذلك ، بأنه كان لا يدخل بطنه إلا الحلال المحض ، كما تقدَّم . وأما حَمْلُه أباه على أن يطلِّقَ امرأتَه ، فصريحٌ في أنه كان يرى التكفيرَ ، إذ لا مَحِلَّ للورعِ هنا »[1] .

وواضحٌ من هذا التعقيب أن السُّبْكيَّ حاول أن يجدَ تعليلًا مقبولًا ، سواء على المستوى الصُّوفيِّ (ورع) ، أو على المستوى الشرعيِّ العقديِّ (كُفْرٌ) . ولكنه أمام واقعة رفضِ الحارث استمرار زواجِ أبيه بأمِّه ، لم يستطِعْ أن يجِدَ لها تعليلًا مقبولًا ، وعلى الرَّغمِ من أن ذلك خارج عن نطاق البحثِ ـ وهو دليل على توجُّهِ الحارث السُّنِّي العقديِّ ، وإرهاصٌ بالتيَّارِ الأشْعَريِّ القادم لا محالة ـ فإننا نرى في ذلك خروجًا عن وسطيَّة التوجُّه الأشْعَريِّ . وهو سلوك لم يتكرر قط مع أحدٍ من تلاميذ المدرسة الأشْعَريَّة ، ولا نريدُ أن نقولَ إنه خروج على بديهيات آداب الإسلام ، التي تشيرُ إليها بعضُ آيات القرآن الكريم من مثلِ قوله تعالى : ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ ۚ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [العنكبوت : ٨] ، وكقوله تعالى : ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان : ١٥] .

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية ٢ : ٣٨.

وليس لدينا مزيدُ تعليقٍ على توجيهاتِ هاتين الآيتين الكريمتين، سوى أن نذكُرَ بأن الحارث المحاسِبِيّ، إنْ كان قد اجتمع له أسبابُ العلمِ السُّنِّي العقديّ - الذي أصبحَ فيما بعدُ من أسُسِ وسماتِ المذهب الأشْعَرِيّ العقدي - فإنَّ الإمام المحاسِبِيّ لم يتيسر له التلمذة على الإمام الأشْعَرِيّ؛ لأنه رحَل قبلَ ولادة الأشْعَرِيّ، ومن المؤكَّدِ أنه لو كانت هذه التلمذةُ قد أُتيحتْ له لكان الإمام الأشْعَرِيّ قد ضبطَ ميزان الحركةَ المنفلتَ لدى المحاسِبِيّ، على نحوِ ما فَعل مع ابن خَفِيفٍ، وبقيَّة تلاميذ المدرسة الأشْعَرِيَّة؛ التزامًا بالوسطيَّة والاعتدال في الأقوالِ والأفعالِ.

إنَّ المعتزلةَ، وهم أصحابُ الفكر العقليِّ الحرّ، على نحو ما كان يُطلَقُ عليهم، ما إن تهيَّأت لهم فرصةُ السيطرة والنفوذ والسُّلطة المطلقة، حتى نَسُوا مبادئهم التي كانوا يُعلنون عنها، ومع سياطِ الخليفة المأمون العباسيِّ وسيفِهِ، استداروا وأوسعوا خُصومهم في الرأي تنكيلًا وتعذيبًا، وسمعنا عن محنةِ الإمام أحمد بن حنبلٍ وغيره من أصحابِ الرَّأيِ من خصوم المعتزلة، واستمرَّ ذلك فترةً من الزمان. فلا غَرْوَ أن يُقابلَ المحاسِبِيُّ - وأصحابه من رجال السلفِ - هذا التطرُّف الاعتزاليَّ بتطرُّفٍ مماثلٍ، وهذا ليس تسويغًا، وإنما هو تفسيرٌ، ونحن لا نوافقُ عليه، لا نوافقُ أن يقابلَ التطرُّفُ بتطرُّفٍ. لأن هذا إلغاء للعقل والرُّوح. وهذا ما حرص الإمام الأشْعَرِيّ على عدمِ السماح به؛ سواء في سلوكه أو في آرائه ومذهبه. فلم يصلنا سلوك واحد متطرف، وحين خرج عن حوزة الاعتزال، عبر عن ذلك رمزًا بخلع العباءة، دون عنف أو فظاظة. أمَّا حواراته ومجادلاته مع المخالفين فكانت آية على التسامح والكياسة واللَّبَاقة، وسبق أن أوردنا وصفَ ذلك في عرضنا لترجمة ابن خَفِيف، وأبي سَهْلٍ الصُّعْلُوكيِّ، وغيرهما.

فالمزاجُ الأشْعَريّ ، إذًا ، هو مزاجٌ معتدلٌ ، مُنضبطٌ ، لا مجالَ ولا مكانَ فيه للتطرُّفِ ولا للانفعالِ المُشرفِ ، وهذا ما وعاه تلاميذُ المدرسةِ جميعًا ، والتزموا به . وهذا ما أعْوَزَ الحارث المحاسِبِيّ ، فأطلقَ العنانَ لعواطفه وانفعالاته ، وفعَل ما فعل ، وقالَ ما قال ؛ لأنه لم يتيسَّر له أنموذجٌ معتدلٌ يتأسَّى به . وإن كان ذلك ليس عُذرًا ، ولا تسويغًا لما فعل وقال ؛ لأن الإسلام وحده كافٍ . ولكن الذِّكرى تنفعُ المؤمنين .

ثانيها : ما كان من « مباحث » بينه وبين الإمام أحمدَ بن حنبلٍ ، وهي مُناوشات ومُدَاخلات تستحقُّ أن نقِفَ عندها ؛ لأنها تؤكد تصورنا للحراك الكلامي الصُّوفي للحارث المحاسِبِيّ ، على أن السُّبْكيَّ قبلَ أن يعرضَ لتفاصيل ذلك الموقف ، نراه ينبِّهنا ـ وينبِّهُ قُرَّاءه عمومًا ، بألَّا يسيئوا الظنَّ بالأكابرِ ، مَهْما كان ظاهرُ أعمالهم ، فالله هو الحكَمُ الوحيدُ ؛ لأنه يعلمُ ما في القلوب . وهذا توجيه جيد من الإمام السُّبْكيّ ، ما أحوجَ الأجيالَ الدارسة من المعاصرين إليه ، وبعد أن يذكُرَ هذه النصيحة يقولُ :

« ... إذا عرفت ذلك ، فاعلَمْ أن الإمامَ أحمدَ ﷺ كان شديدَ النَّكيرِ على من يتكلَّم في علم الكلام ؛ خوفًا من أن يجرَّ ذلك إلى ما لا ينبغي . ولا شكَّ أن السكوتَ عنه ـ ما لم تدعُ الحاجة ـ أولى ، والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة . وكان الحارثُ قد تكلَّم في شيءٍ من مسائلِ الكلام . قال أبو القاسم النصرابادي : بلغني أن أحمد بن حنبل هجره بهذا السبب . (قلتُ) : والظنُّ بالحارثِ أنه إنما تكلَّم حين دَعَتِ الحاجةُ ، ولكلٍّ مقصدٌ ، والله يرحمُهما . وذكر الحاكم أبو عبد الله أن أبا بكر أحمد بن إسحاق الضُّبعيّ أخبره ، قال : سمعتُ إسماعيل بن إسحاق السرَّاج يقولُ : قال لي أحمد بن حنبلٍ : بلغني أن الحارث هذا يكثر الكون عندك! فلو أحضرتَه منزلك ،

وأجلستني من حيث لا يراني ، فأسمعُ كلامه! فقصدت الحارث ، وسألته أن يحضُرنا تلك الليلة ، وأن يحضر أصحابه . فقال : فيهم كثرة! فلا تزدهُم على الكُسْبِ[١] والتَّمرِ! فأتيتُ أبا عبد الله (أحمد بن حنبلٍ) فأعلمته ، فحضر إلى غُرفةٍ ، واجتهد في ورده . وحضر الحارثُ وأصحابه ، فأكلوا ، ثم صلُّوا العتمة (العشاء) ، ولم يُصلُّوا بعدها ، وقعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون إلى قريب نصف الليل . ثم ابتدأ رجل منهم فسأل عن مسألة ، فأخذ الحارث في الكلام ، وأصحابه يستمعون ، كأنَّ على رءوسهم الطَّير ، فمنهم من يبكي ، ومنهم من يحنُّ ، ومنهم من يزعَقُ ، وهو في كلامه! فصعدتُ الغرفةَ لأتعرَّف حالَ أبي عبد الله ، فوجدته قد بكى حتى غشي عليه! فانصرفت إليهم ، ولم تَزلْ تلك حالهم حتى أصبحوا ، وذهبوا . فصعدتُ إلى أبي عبد الله ، فقال : ما أعلمُ أني رأيتُ مثل هؤلاء القوم! ولا سمِعتُ في علم الحقائقِ مثل كلام هذا الرجل! ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم! ثم قام وخرج . وفي روايَة أخرى أن أحمد قال : لا أُنكر من هذا شيئًا »[٢] .

إنَّ مرآةَ الإمام أحمد بن حنبلٍ لا تُخطئها العينُ ، وهو في غير ما حاجةٍ لمن يدلُّه على الميزانِ الدقيق الذي يزنُ به مثل هذه الأُمور : لقد تخفَّى ، وأنصَت ، واستمع ، وشاهَد ، وشارك في « خبئه » الحُضُور انفعالًا وتأثُّرًا ، بل زادهم لأنَّه « قد غُشِي عليه » ، وانهمرت دموعُه ، وهو مَن هو : الإمامُ أحمدُ ابن حنبلٍ ، وبعد كلِّ هذه الإجراءات أصدر حُكمَه الدقيق في الحارث . وفي علمه ، وفي كلامِهِ . وهو شيءٌ جميلٌ . ولا يتبقَّى أمامنا إلا أن نقرأ تعقيب السُّبْكي على توجيه الإمام أحمد بن حنبل لصاحب المنزل ، الذي كان

---

(١) الكسب : هو عصارة الدهن . انظر : المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربيّة ، مادة « كسب » .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ٢ :٣٩ـ ٤٠ .

مسرحًا لأحداثِ هذه الجلسة، وهو إسماعيلُ ابن إسحاقَ السرَّاجُ، فيقولُ: «... قلت (السُّبْكيُّ): تأمَّل هذه الحِكايَة بعين البصيرة، واعلمْ أنَّ أحمد بن حنبلٍ إنَّما لم يرَ لهذا الرجل صُحبتهم؛ لقصوره عن مقامهم، فإنهم في مكانٍ ضيِّقٍ، لا يسلُكه كُلُّ أحدٍ، فيخافُ على سالكِه، وإلَّا فأحمدُ قد بكَى، وشكر الحارث هذا الشكر. ولكلٍّ رأيٌ واجتهادٌ»[1].

ومن الواضح أن السُّبْكيَّ يفهمُ الموقفَ جيدًا، وتعقيبه يبين ذلك.

وإذًا فالحارث المحاسِبيّ قد بلغَ قمة النُّضج في العلمِ الظاهرِ، شريعةً وعقيدةً وحقيقةً، وكذلك العلمُ الباطن بحيث تيسَّر له المزجُ في دروسِه وكلامه بين الكلام والتَّصوُّف، على نحوٍ أبكَى القوم، وغُشِي على بعضِهم؛ مثل أحمد بن حَنْبلٍ.

ومن المؤسفِ أنَّ هذا التُّراثَ الجميل لم يصل لنا، على أيِّ نحوٍ من الأنحاءِ، ولعلَّ أحدَ المريدين، أو التلاميذِ، قد سبق إلى تدوين شيءٍ من ذلك، حتى في محيطِ الوجْدِ وتأجُّجِ المشاعر هذا. وهذا ينقلُنا إلى الشخصيَّةِ التَّاليَةِ. ولكننا قبل أن نفعلَ علينا أن نذكُر بأنَّ المحاسِبيّ قد جُمِع له منَ العلمِ الكلاميِّ العقدي ما جُمِع، ومن دقيق واردات التَّصوُّف سلوكًا وتراثًا ما فاق به معاصريه، ولكنَّ الاعتدالَ والوسطيَّة كانا يُعْوزانه، فكان منه ما كان، وهذا هو بالضبط ماكان الإمام أبو الحسن الأشْعَريُّ يحرصُ على تَربيَة تلاميذِه على الأخذ به: الاعتدالُ والوسطيَّةُ. وهما جوهر منهج المدرسة الأشْعَريَّة. والآن ننتقلُ إلى الشخصيَّة التَّاليَة:

(٢) أبو بكرٍ محمَّدُ بن إسحاق الكَلَاباذِيُّ المتوفى سنة ٣٨٠هـ/٩٩٠م:

هذا المؤرِّخُ الصُّوفيُّ العميقُ لم تكتب عنه المصادرُ الكثيرَ، وشهرتُه ـ أو

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٢: ٣٩ـ٤٠.

بالأحرَى ـ ومعرفتنا به يرجع الجزءُ الأكبرُ منها إلى شُهرة كتابِه ، أو مُختصره الشهير ، المعروف باسم «التعرُّف لمذهب أهل التَّصوُّف» ، وهو من الرسائلِ المبكّرةِ التي كُتبَت للتعريف بهذا العلم ، والدفاع عن خصائصه . وقد عرف مبكرًا كذلك ، ورجَع له القدماء من شيوخ التَّصوُّف ؛ كالسُّلَميّ في «طبقات الصُّوفيّة» وكالهُجْوَيْرِيّ في «كشف المحجوب» . وحيثُ إن هذه الفقرة ليست للتأريخ الدقيق لهذا الصُّوفي أو ذاك ، وإنما هي تتناول صلته بالتيار الفكري الأشْعَريّ ، فإننا لا نستطيعُ أن نقدِّم تفصيلاتٍ ذاتيَّةً عن هذا الرجل خارجَ هذا الإطار . وقد اختُلِف في تاريخِ وفاته بين ٣٨٠ و٣٩٠هـ ، ولم يذكر تاريخ ولادته[١] .

وقد قام الأستاذُ أ . ج . آربري بتحقيقِ كتاب «التعرف» ونشره عام ١٩٣٤ في القاهرة لدى الناشر الخانجي ، ونشَر الترجمة عام ١٩٣٥ بكامبرِدج ، بإنجلترا ، مع مقدّمةٍ تحليليَّةٍ جميلةٍ . ولكنه وهو بصدد التعقيب على مُحتواه ، ربط بينه وبين كتاب «الفقه الأكبر» الذي نسبه فينسنك Wensink إلى متكلِّم حنبليّ . ولسنا هنا بصدد تحقيق نسبة كتاب «الفقه الأكبر» ولا مناقشة مضمونه ، وإن كانَ العرفُ الأكاديميُّ الإسلاميُّ السُّنِّي يتَّجهُ عمومًا صوبَ التَّوحُّدِ في الفكرِ العقديّ ، ولم يشر الأستاذ آربري على الإطلاقِ إلى العناصر الأشْعَريَّة في فكَر الكَلاباذِيّ ، وانعكاسها على رسالته «التعرُّف» ؛ وهذا هو عملُنا نحن في البحثِ الحاليّ :

إن كتابَ «التعرُّف لمذهب أهلِ التَّصوُّف» رغمَ عنوانه الدالِّ على التوجُّهِ الصُّوفيّ للمؤلِّفِ ، إلا أنه في عرضِه لما يسمِّيه بـ«مذهب أهل التَّصوُّف» نراه

---

(١) Vgl: Brockelmann, *Geschichte*, I, S. 200, Suppl. I, S. 360. und auch ARBERRY, English Translation.

يذكُرُ القضايا الكُبرى العقديَّة حسب توجُّه المدرسة الأشْعَريَّة. وسوف نجتزئ بذكرِ عنوان رؤوس الموضوعات:

ومن الملاحَظِ أن الكَلاباذِيَّ أفرد لـ «التوحيد» بابين في موضعين مختلفين ، تحدَّث في كُلٍّ منهما بحديثٍ يختلفُ عمَّا تحدَّث به في الموضعِ الآخَرِ ص٣٣، ص١٣٤.

كما نلاحِظُ أنَّه خصَّص للأنبياءِ والرُّسلِ ثلاثة مواضع ، بعناوين مختلفةٍ ، ومن جوانب مختلفةٍ ، هناك :

- «قولُهم في رُؤيَةِ النبيِّ عليه السَّلامُ» ص٤٣
- و«قولُهم في الملائكةِ والرسلِ» ص٦٨
- و«قولُهم فيما أُضيفَ إلى الأنبياء من الزلَلِ» ص٧٠

أما بقيَّةُ الأبواب ، فقد أفردها الكَلاباذِيُّ للقضايا التي تخصُّ التَّصوُّفَ

المحض والصُّوفيّة. ولكي نكون أكثر دقةً وتحديدًا، فإني أقولُ إن الأبواب الأربعة الأولى ـ وكذلك الأبوابُ التي تلي ما ذكرنا من أبوابٍ عقديَّة، كلُّها تتعلّق بمسائل صوفيَّةٍ مَحْضةٍ. ولكي نستزيدَ تفصيلَ ذلك نقولُ:

وإذا قدَّرنا حِسابيًا مجموعَ الأبوابِ المخصَّصة للعقيدةِ من مجموعِ الأبوابِ الكليَّة المخصَّصة للتصوُّفِ المحضِ ، لوجدنا النسبة عدديًا : ٢٦ عقيدة إلى ٤٩ تصوف ؛ أي الثُّلُثَ ، وهي نسبةٌ كبيرةٌ . ولكن لا بد أن نذكُرَ أنَّ أبوابَ العقيدةِ ليست عقيدةً وكلامًا محضَيْنِ ، بل هُما مِزاجٌ منهما ، فليس هناك في هذه الأبوابِ العقديَّة عِلمُ كلامٍ محضٍ ، ولا تصوفٌ محضٌ . إننا ونحن نتناولُ فِكر المحاسِبِيِّ ـ في الفقرة السابقة ـ أبدينا أسفنا لأننا لم يصِلْنا من تراثِهِ شيءٌ حتى الآن ، فلعلَّ ما جاء به الكَلاباذِيُّ يظهِرُنا على

نسماتٍ من فكرِ المحاسِبيّ الضَّائع، وخاصَّةً أنه أشار بالذِّكرِ إلى أن المحاسِبيّ أحدُ مصادرِه في الآراءِ والأفكارِ التي يذكُرها هنا[١]. ولذلك علينا أن نذكُرَ بعضَ الأمثلةِ:

المثالُ الأوَّلُ: يَرِدُ في سياقِ حديثِ الكَلاباذِيّ عن «شرحِ قولهم في التوحيدِ»، يقولُ: «... وقال بعضُ الكُبراءِ في كلامٍ له: لم يسبقه قبلُ، ولا يقطَعه بعدُ، ولا يصادرُه مِن، ولا يوافقُه عن، ولا يلاصقُه إلى، ولا يحلُّه في، ولا يوقفُه إذ، ولا يؤامره إنْ، ولا يظلُّه فوقَ، ولا يُقِلُّه تحت، ولا يقابلُه حذاء، ولا يزاحمُه عند، ولا يأخذُه خَلْفَ، ولا يحدُّه أمام، ولا يظهِرُه قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعُه كلُّ، ولا يوجده كان، ولا يفقدُه ليس، ولا يستره خفاءٌ، تقدَّم الحدث قدمه، والعدم وجوده، والغايَة أزله ...»[٢]. هذا التشقيقُ الجميلُ في المعانِي، وهذا الانسيابُ العذْبُ للألفاظِ والأصواتِ، شأن لم ندرُج عليه في لُغة علم الكلام، ولكنه تصويف لهذا العلمِ، أبكَى مثله الإمام أحمدَ بن حنبلٍ، وجعله يُغشَى عليه، على نحوِ ما رأينا لدى المحاسِبِيّ.

المثالُ الثاني: في حديثه عن «اختلاف قولهم في رُؤيَة النبيِّ عليه السَّلام» نراه يقول: «واختلفوا في النبيِّ ﷺ هل رأى ربَّه ليلةَ المسْرَى؟

فقال الجمهورُ منهم والكبارُ: إنه لم يره محمدٌ ﷺ ببصره، ولا أحد من الخلائق في الدُّنيا، على ما رُوي عن عائشة، أنها قالت: من زعم أن محمَّدًا رأى ربَّه فقد كذب. منهم: الجُنَيْد، والنوريُّ، وأبو سعيدٍ الخرَّازُ.

وقال بعضُهم: رآه النبيُّ ﷺ ليلة المسْرَى، وأنه خُصَّ من بين الخلائق

(١) انظر: الكلاباذي: التعرف ٣٢ (فيمن صنف في المعاملات).

(٢) المصدر نفسه ٣٤.

بالرُّؤيَةِ ، كما خُصَّ موسى ـ عليه السلام ـ بالكلام . واحتجُّوا بخبرِ ابن عباسٍ وأسماء وأنسٍ . منهم : أبو عبد الله القرشيُّ ، والشِّبلي وبعض المتأخرين .

وقال بعضُهم : رآه بقلبِه ، ولم يرَه ببصرِه . واستدلَّ بقولِه : ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١] . ولا نعلمُ أحدًا من مشايخِ هذه العُصبة المعروفين منهم والمتحقِّقين به ، ولم نر في كتبهم ، ولا مصنَّفاتهم ولا رسائلهم ، ولا في الحكايات الصحيحة عنهم ، ولا سمعنا ممَّن أدرَكنا منهم ـ زعم أن الله تعالى يُرَى في الدُّنيا ، أو رآه أحد من الخلقِ ، إلا طائفةٌ لم يعرفوا بأعيانهم .

بل زعم بعضُ الناسِ أن قومًا من الصُّوفيّة ادَّعوها لأنفسهم . وقد أطبق المشايخ كلُّهم على تضليلِ من قال ذلك ، وتكذيب من ادَّعاه ، وصنَّفوا في ذلك كُتبًا ؛ منهم : أبو سعيدٍ الخرَّاز . وللجنيد في تكذيب من ادَّعاه وتضليله رسائل وكلام كثير . وزعمُوا أن من ادَّعى ذلك فلم يعرف الله عزَّ وجلَّ ، وهذه كُتُبهم تشهدُ على ذلك »[1] .

إن هذا الاستقصاءُ الجميلَ قد غطَّى جميعَ جوانبِ قضيَّة الرُّؤيَة وما دام الرسول ﷺ لم ير الله تعالى في رحلة الإسراء ـ وهو ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ ، فمن يمكن أن يراه في الدُّنيا ؟! والفقرةُ الأخيرة في النصِّ تشيرُ إلى ما عرَض له الإمام الأشْعَريّ من ردٍّ على بعضِ أدعياء الصُّوفيّة في رُؤيَة الله في الدُّنيا . وهذا دليلٌ واضحٌ على توجه الكَلاباذِيّ الأشْعَريّ ، وخاصة أنه يستخدمُ عبارات الإمام الأشْعَريّ نفسَها : « زعم بعض النَّاس » ، و« تكذيب من ادَّعاه » ، و« وللجُنيد في تكذيب من ادَّعاه وتضليله رسائل وكلام كثير » ، و« زعموا أنَّ من ادَّعى ذلك » .

(١) الكلاباذي : التعرف ٤٣ـ ٤٤ .

وينبغي ألَّا ننسى أن الجُنَيْدَ هو التلميذُ العزيز للحارثِ المحاسِبيّ ، الذي كان أُنموذجًا للأشعريِّ المتحمِّسِ ، شديد الحماسة ، إلى جانب كونه صوفيًّا شديد سموِّ الإحساسِ الصُّوفيِّ .

وقبل أن نُغادرَ الكَلاباذِيّ ينبغي أن نُطالِعَ أنموذجًا من عَرْضِه لأحدِ أفكارِ الصُّوفيَّة المحضة ، بعد أن عَرضْنا لأفكارِه الكلاميَّة الممزوجةِ بالتَّصوُّفِ .

النصُّ الثالثُ والأخيرُ : في سياقِ حديث الكَلاباذِيّ عن : (في لطائفِ الله للقومِ وتنبيهه إياهم بالهاتفِ) نراه يوردُ الحِكايَة التَّاليَة :

« ... ويشهدُ لصحَّة حال الهاتفِ : ما حدَّثنا محمدُ بن محمدِ بن محمودٍ ... عن عائشةَ ، قالت : لما أرادوا غسلَ النبيِّ ﷺ اختلفوا فيه ، فقالوا : والله ما ندري ، أنُجرِّدُ رسول الله من ثيابه ، كما نُجرِّدُ موتانا ، أو نُغسُلُه وعليه ثيابُه ؟ قالت : فلمَّا اختلَفوا ألقى الله عليهم السِّنَةَ ـ أي النومَ ـ حتى ما بقِي منهم أحد إلا وذقنه في صدره! ثم كلَّمهم متكلِّم من ناحيَة البيت ، لا يدرُون من هو : أن اغسلوا النبيّ وعليه ثيابه! »[1] .

هذا هو الكَلابَاذِيّ ! أنيق في عَرْضِه الكَلام الممزوج ، أنيق في عرضه الفكر الصُّوفي المحض .

فالكَلابَاذِيّ أشعريٌّ أوَّلًا ، صوفيٌّ ثانيًا ، وهو أُنموذجٌ جَميلٌ للامتدادِ الصُّوفيّ للمدرسة الأشْعَريَّة .

وهذا ينقُلنا للتلميذ الأخير في هذا التيار :

(٣) أبو نصرٍ السرَّاج الطُّوسِيّ ، صاحب « اللُّمَع » المتوفى سنة ٣٧٨هـ :

ذكر الأستاذُ نيكلسون في مقدّمة نشرته لكتاب « اللُّمَع » أن أهمَّ مؤلَّفات

---

(١) الكلاباذي : التعرف ١٥١.

التَّصوُّف الإسلاميّ هي ثمانيَة :

١ ـ كتاب «اللُّمَع» ، لأبي نصرِ السرَّاج الطُّوسي ، المتوفى سنة ٣٧٨هـ .

٢ ـ كتاب «التعرُّف لمذهب أهل التَّصوُّف» ، لأبي بكر الكَلاباذِيّ ، المتوفى سنة ٣٨٠هـ .

٣ ـ «قوتُ القلُوب» ، لأبي طالبِ المكّي ، المتوفى سنة ٣٨٦هـ .

٤ ـ «طبقاتُ الصُّوفيّة» ، لأبي عبد الرحمن السُّلَميّ ، المتوفى سنة ٤١٢هـ .

٥ ـ «حِليَةُ الأوْلِيَاء» ، لأبي نُعَيْم الأصْفَهَانيّ ، المتوفى سنة ٣٠هـ .

٦ ـ «الرسالة القُشيريَّة» ، لأبي القاسم القُشيري ، المتوفى سنة ٤٦٥هـ .

٧ ـ «كشفُ المحجوب» ، لعلي بن عثمان الهُجْوَيْريّ ، المتوفى حوالي سنة ٤٧٠هـ .

٨ ـ «تذكرةُ الأوْلِيَاء» ، لفريد الدين العطَّار ، المتوفى حوالي سنة ٦٢٠هـ .

فكتاب «اللُّمَع» ، وصاحبه أبو نصرِ السرَّاج الطُّوسِيّ ، من أهم شخصيات ومؤلفات التَّصوُّف ، التي كان لها تأثير كبير على كلِّ المؤلَّفات الصُّوفيَّة بعدَه[1] . ولكن ما يهمُّنا هنا ـ بالدرجة الأولى ـ هو التوجُّه العقديّ الأشْعَريّ ، أو الامتداد الصُّوفيّ للمدرسةِ الأشْعَرِيَّة .

أمَّا الباحثةُ الممتازةُ الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل ، ففي دراستها التمهيديَّة لترجمتها العربيَّة لكتابِ الهُجْوَيْريّ «كشف المحجوب» ، وكتب التَّصوُّف السَّابقة عليه ، والتي استفاد منها الهُجْوَيْريُّ ، وأشار إليها ، أو قرأها ، ورآها رأي العين ، فإنها تذكر :

(١) انظر : نيكلسون : مقدمة كتاب اللُّمع في التَّصوُّف ١، وما بعدها ، طبع لندن ١٩١٤م ، (بالإنجليزيَّة) .

«وقد كانت هناك مدرستان صوفيّتان عبَّرتا عن التَّصوُّف، وبيَّنتا أُسسه وقواعدَه، وآدابه ومعاملاتِه:

ـ أما المدرسةُ الأُولى: فهي مدرسةُ أبي القاسم الجُنَيْد المتوفى سنة ٢٠٧هـ ببغداد. وقد اعتمَدتْ هذه المدرسةُ على الكلمة المنطوقةِ، واتَّخذتْ من المساجدِ مقارَّ لدعوتِها.

ـ وأما المدرسةُ الثَّانيَة: فهي مدرسةُ أبي نصرِ السرَّاج الطوسي المتوفَّى ٣٧٨هـ في نيسابور. واعتمدت على الكلمةِ المكتوبةِ. واتخذت من الكتب ميدانًا لبيانِ دعوتِها، وشرْحِ رسالتِها، ونشْرِ علومِها وأذواقِها، كما حفِظتْ لنا أيضًا تراثَ المدرسةِ الأُولى»[1].

فأبو نصرِ السرَّاج الطُّوسيّ صاحبُ مدرسةٍ فكريَّةٍ ثابتة الجذور، عميقتها، لها قَدْرُها في عالمِ التَّصوُّف الإسلاميّ. وأهمُّ مؤلَّفاته هو: «اللُّمَع». والمؤلِّف ملقَّبٌ بطاووس الفقراء[2]. تتلمذ على أبي محمَّد المرتعشِ، ورأى سريًّا السَّقطيَّ، وسهلًا التُّسْتَريَّ[3].

تجوَّل السرَّاجُ في أنحاءِ العالم الإسلاميّ، والتقى بأعلامِ التَّصوُّف في عصره. والهُجْوَيْريُّ يروي عنه أنه لما بلغ بغداد كان ذلك في شهرِ رمضان، فأفردوا له خَلوةً في مسجد (الشُّونيزيَّة)، وأُعطِي رئاسة الدَّراويش، فأمَّهم حتى يومِ العيدِ، وكان يختمُ القرآن في صلاةِ التَّراويح خمس مرَّاتٍ! وكان الخادمُ يضعُ في غرفتهِ رغيفًا كلَّ ليلةٍ، وفي يوم العيدِ ـ وكان قد رحل ـ نظَر

(١) إسعاد عبد الهادي: مقدمة «كشف المحجوب» للهجويري ١٥٢.

(٢) الهجويري: كشف المحجوب ٤١٧.

(٣) مُلَّا جامي: نفحات الأنس ٢٨٣.

الخادمُ فوجد الثلاثين رغيفًا في مكانِها[١].

وكتابُ «اللُّمَع» يعدُّ من أكبرِ المصادرِ وأوثقها وأغزرها مادَّةً في التَّصوُّف، وهو بمثابة الكتاب الأمِّ في اللغة العربيَّة، اقتبس منه جميع من ألَّفوا بعده في التَّصوُّف الإسلاميّ، ونهجُوا نهجه.

والغايَةُ التي استهدفها السرَّاجُ، وقصدها بتأليف كتابه ـ هي رسمُ المبادئ الصُّوفيَّة التي تُعبِّرُ عن روحِ القرآنِ وجوْهر السُّنةِ، وبيانُ الأخطاء التي وقَع فيها السَّالكون للطريق الصُّوفيِّ، سواءٌ بحسنِ نيَّةٍ وقَصْدٍ، أو عن سُوءِ نيَّةٍ[٢].

ومن الغريب أن الدكتوره إسعاد تَعدُّ أن هذا المنهج الذي سلَكه السرَّاج في «اللُّمَع»، جعل شخصيَّةَ المؤلِّف تبدو باهتةً؛ لاعتماده على أقوالٍ من سبقه من الشيوخ وأوائل الصُّوفيَّة، وقلَّما يُدلي برأيه الخاصّ في الموضوعِ الذي يتناوله[٣].

وهو تقييم غريب لا يتَّفقُ مع طبيعةِ الموضوعاتِ الصُّوفيَّة التي ننشُدُ فيها الأمانةَ، ودقَّة النقل ـ بالدَّرجةِ الأولى ـ ولا يهمُّنا رأي المؤلِّف، في كثيرٍ أو قليلٍ، في هذه الموضوعات الدقيقةِ.

والأغربُ أن الباحثةَ نفسها تختمُ تحليلها لكتاب «اللُّمَع» بقولها: «ويلاحظُ على الكتابِ أيضًا أنه تعبيرٌ عن التَّصوُّف من وجهة نظر أهل السُّنةِ. فالسرَّاج يحيل كُلَّ أصل من الأصولِ التي يتعرَّضُ لها في كتابه إلى القرآن والسُّنة، ويدعِّمُه بالآياتِ القرآنيَّة، والأحاديث. ولذلك فإن تحليله

(١) الهجويري: كشف المحجوب ٤١٧.

(٢) إسعاد عبد الهادي: مقدمة ترجمة كشف المحجوب للهجويري ١٥٣.

(٣) المصدر نفسه ١٥٤.

لمادة الموضوعِ يفتقرُ إلى العنصرِ الفكري، والنَّظرة الفلسفيَّة »[١].

وهذه الفِقرة تتناقضُ مع الفقرةِ السَّابقة؛ لأنَّ إحالته موضوعات كتابه، وتأصيلَها ـ عن طريقِ إرجاعِها إلى المقارنة بالقرآن والسُّنة ـ هو في الحقيقة مَنْهجٌ تأصيليٌّ جليلٌ وجميلٌ، ويظهِرُنا على قوة شخصيَّة المؤلِّف العلميَّة؛ فتأصيلُ قضايا التَّصوُّف من حيثُ القُرآن والسنةُ ليس في مقدورِ كلِّ المؤلِّفين، بل هو منهجُ الفحولِ وأصحابِ القَدمِ الرَّاسخةِ في العلومِ الإسلاميَّةِ، والتُّراث الإسلاميِّ. ولذلك فإن النتيجة التي رتَّبتها الباحثةُ على هذا التوجُّه، تُعَدُّ غيرَ ذاتِ موضوعٍ. «... ولذلك فإن تحليله لمادة الموضوع يفتقرُ إلى العنصرِ الفكري، والنظرة الفلسفيَّة».

بل إن هذا المنهجَ التراثيَّ الأصيل للسراج الطُّوسِيّ لهو الجوهرُ الأصيلُ في تقييمنا له واعتباره أثرًا رئيسيًّا من آثارِ توجُّهه الأشْعَريِّ في عرضِه لقضايا التَّصوُّفِ، على نَحْوِ ما كان الإمام الأشْعَريّ يفعل في عرضه لقضايا علم الكلام. وعلينا الآن أن نُوردَ بعض الأمثلة للتدليلِ على ذلك:

المثالُ الأوَّلُ: في سياقِ حديث السرَّاج عن «كتاب أهل الصفوة في الفهمِ والاتّباع لكتابِ الله عزَّ وجلَّ» أفردَ البابَ الأوَّل فيه للموافقة لكتابِ الله تعالى، فقال:

«(بابُ الموافقة لكتابِ الله تعالى): قال الشيخُ ـ رحمه الله ـ: قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[الإسراء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿يسٓ * وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يس: ١-٢]،

(١) المصدر نفسه ١٥٤.

وقال تعالى : ﴿حِكْمَةٌ بَٰلِغَةٌ﴾ [القمر : ٥] . وقال النبيّ ﷺ : « القرآنُ حبل الله المتين لا تنقضِي عجائبه ، ولا يَخْلَقُ عن كثرة الردِّ ، مَن قال به صدق ، ومن عمل به رشد ، ومن حكَم به عدل ، ومن اعتصم به هُدِي » . ورُوي عن عبد الله بن مسعودٍ ﷺ أنه قال : « من أراد العلم فليثوِّر القرآن فإن فيه علم الأوَّلين والآخرين » ، وقد قال الله تعالى : ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة : ١-٣] . فعلم أهلُ العلمِ بهذا الخطابِ أن في كتابِ الله الذي أنزل على رسوله ﷺ ـ وهو القرآنُ الذي لا شكَّ فيه لأحدٍ من المؤمنين أنه من عند الله ـ أن فيه هدًى وبيانًا لهم في جميع ما أشكل عليهم من أحكامِ الدين ، بعد إيمانهم بالغيبِ ؛ وهو التصديقُ بما أخبرهم الله به عمَّا غَابَ عن أعينهم . ثم قال في آيَة أخرى : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل : ٨٩] .

فأفادت هذه الآيَةُ لأهلِ الفَهمِ من أهل العلمِ ، بعدَ إيمانهم بالغيبِ أيضًا ، أن تحتَ كلِّ حرفٍ من كتاب الله تعالى كثيرًا من الفهم مذخورًا لأهلِهِ على مقدار ما قُسِم لهم من ذلك . واستدلُّوا على ذلك بآياتٍ من القرآن ؛ مثل قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام : ٣٨] ، وقوله تعالى : ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس : ١٢] ، وقوله تعالى : ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر : ٢١] .

وقالوا في معنى قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ : ﴿مِن شَيْءٍ﴾ : إن معناه : مِن شيءٍ من علمِ الدينِ ، وعلم الأحوالِ التي بين الخلق وبينَ الله تعالى ، وغير ذلك »[1] .

هذا النصُّ الطَّويلُ الذي اقتبسناه هنا يوضِّحُ لنا حُسن اختيارِ السرَّاجِ

---

(١) الأشعري : اللُّمع ١٠٥ـ١٠٦.

لشواهده من القرآنِ والسنةِ، وحسنَ تعقيبهِ على هذه الشواهد. فماذا نريدُ منه أكثر من ذلك تدليلًا على شخصيَّته العلميَّة وحضورها الدائم؟ والمسألةُ لا ترتبطُ بكمٍّ التعقيبِ أو تطويلِ العبارة، بل الكَيفِ وتحريرِ العبارة، وهو عملٌ فكريٌّ وفلسفيٌّ من الطرازِ الأوَّلِ.

المثالُ الثاني: في سياقِ حديثِ السرَّاج عن اتباعِ الصُّوفيَّة للرسولِ - عليه الصَّلاة والسَّلام - نراه يقولُ: «(بابُ ما ذكر عن المشايخِ في اتباعهم رسول الله ﷺ، وتخصيصهم في ذلك):

قال الشيخُ رحمه الله: سمعتُ [أبا عمرو] عبد الواحد بن علوان - رحمه الله - سمعتُ الجُنَيْد - رحمه الله - يقولُ: علمنا هذا مُشتبك بحديثِ رسولِ الله - عليه الصلاة والسلام.

وسمعتُ أبا عمرٍو إسماعيلَ بن نُجيدٍ يقولُ: سمعتُ أبا عثمانَ سعيدَ بن عثمان الحِيريَّ يقولُ: من أمَّرَ السُّنة على نفسِه قولًا وفعلًا، نطَق بالحكمةِ. ومن أمَّرَ الهوى على نفسِه قولًا وفعلًا، نطق بالبدعةِ. قال الله تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهۡتَدُواْۚ﴾ [النور: ٥٤].

وسمعتُ طيفورَ البِسطامي يقولُ.. سمعتُ أبا يزيد البسطاميَّ - رحمه الله - يقولُ: قُمْ بنا حتى ننظُر إلى هذا الرجل الذي قد شهَر نفسه بالولايةِ - وكان الرجلُ في ناحيته مقصودًا، مَشْهورًا بالزهدِ والعبادةِ، وقد سمَّاه لنا طيفورُ ونسيته - قال: فمضَيْنا، قالَ: فلمَّا خرجَ من بيته ودخَل المسجِدَ رمى ببزاقه تجاه القبلةِ! فقال أبو يزيدَ: قُمْ بنا ننصرِف! قال: فانصرَف ولم يُسلِّم عليه. وقال: هذا رجلٌ ليس بمأمونٍ على أدبٍ من آدابِ رسول الله ﷺ، فكيف يكونُ مأمونًا على ما يدَّعيه من مقاماتِ الأَوْلِيَاءِ والصِّدِّيقين»[1].

---

(١) الأشعري: اللُّمع ١٤٤-١٤٥.

وواضحٌ هنا، من جديدٍ، حُسن اختيارِ السرَّاج لشواهدِه. وهو هنا لا يعقِّبُ؛ لأنَّ الشواهد ناطقةٌ بنفسِها على مدلولها فلا تحتاجُ لمزيدِ تعليقٍ. وهذا المثالُ الحاليُّ ـ مع سابقه ـ يثبتان تمسُّك الصُّوفيّة بكتابِ الله وسنة رسولِه ﷺ بإزاءِ من يدَّعي عليهم غير ذلك.

المثال الثالثُ والأخيرُ: وهذا الشاهدُ نختارُه من (كتابِ تفسيرِ الشطحيَّات والكلماتِ التي ظاهرها مُستشنع، وباطنُها صحيحٌ مستقيمٌ).

« حُكِي عن الشِّبليِّ أنَّه باعَ عقارًا بمالٍ كثيرٍ، فما قام من موضعِهِ حتى نثرها وفرَّقها على الناسِ، وكان له عِيالٌ لم يدفعْ إليهم شيئًا من ذلك. فقالوا: هذا ـ وأشباهُ هذا ـ مُخالفة للعلمِ، وقد نهى رسولُ الله ﷺ عن إضاعةِ المالِ، ومن إمامه في الذي كانَ يدفعُ إلى الناسِ، ولم يتْرُكْ لعيالِهِ؟

فيقالُ: إمامه أبو بكرٍ الصِّديق ﷺ؛ إنه خرج من جميعِ ما كان يملكُ، فلمَّا قال الرسولُ ﷺ: « ما خلَّفتَ لعيالك؟ ». قال: الله ورسوله! فلم يُنكرْ عليه رسولُ الله ﷺ ذلك.

وإضاعةُ المالِ: أن ينفِقَها في معصيَةِ الله تعالى. فلو أنفَق رجلٌ دانِقًا في معصيَةٍ يكونُ ذلك من إضاعةِ المالِ. ولو أنفَق مائة ألفِ درهمٍ في غيرِ المعصِيَةِ، لم يكن ذلك من إضاعة المال »[1].

والسرَّاجُ هنا يوردُ السلوكَ الشَّطحي للشِّبليِّ، كما يورِدُ تحليلَه من السُّنة من خلالِ محاورة الرسول ﷺ مع أبي بكرٍ الصِّديق، وسكوتِه عن سلوك مماثل لأبي بكرٍ. وزاد السرَّاجُ على ذلك تعقيبًا يوضِّحُ السلوكَ المناقضَ لذلك؛ وهو الضَّياعُ الحقيقيُّ للمال. فهو إذًا عالم حصيفٌ، لا يعقِّبُ إلا حينَ يكونُ

(١) الأشعري: اللُّمع ٤٨٣.

التعقيبُ ضروريًّا ، وهذا هو ما فعله في الموقف الحاليّ لسلوكِ الشِّبليّ .

والحديثُ ذو شجونٍ ، ولكننا سنكتفي بذلك القدْرِ من الحديث عن السرَّاج الطُّوسِيّ وكتابِه «اللُّمَع» كأنموذجٍ آخَر من النماذج التي قدَّمناها على الامتداد الأشْعَريّ في الميدان الصُّوفيّ . وعلينا الآنَ أن ننتقِلَ إلى الخاتمة .

الخاتمـةُ

بعدَ هذه الرحلة الطويلة ، ينبغي أن نقفَ وقفة قصيرةً لنرجعَ البصرَ إلى ما شاهدناه في هذا البحثِ .

أولًا : إننا لكي نتحدَّثَ عن امتداد صوفيّ للإمام الأشْعَريّ ومدرسةٍ صوفيَّةٍ له ، فينبغي أن نتعرَّف على جوانبِ حياته وسلوكه الصُّوفيّ الزهديّ ومجاهداتِهِ . وقد فعلنا ذلك في الفقرةِ الأُولى من البحثِ .

ثانيًا : ثم تحدَّثنا عن أبرزِ مُعاصري الإمام الأشْعَريّ من الصُّوفيَّة ، ولقائهم معه ، وأخذهم عنه . وهُمْ خمسُ شخصيَّاتٍ ليس لهم مؤلَّفات وصَلتْ إلينا :

١ ـ أبو الحسن البَاهِليّ البصريُّ .

٢ ـ أبو الحسين بُنْدَار بنُ الحسينِ الشيرازيُّ .

٣ ـ أبو عبدِ الله محمدِ بن خَفِيفِ الشيرازيُّ .

٤ ـ أبو سَهْلٍ الصُّعْلُوكيُّ .

٥ ـ أبو عليٍّ الدَّقَّاقُ النَّيْسَابُوريُّ ، شيخُ أبي القاسم القُشيريّ .

ثالثًا : في القسمِ الثاني تحدَّثنا عن تلاميذِ المدرسة الأشْعَريَّة ممن لهم مؤلفاتٌ معروفةٌ . وصلت إلينا ، وهم ثلاثةٌ :

١ ـ أبو نُعَيْمٍ الأَصْفَهَانِيّ وكتابه «حِلْيَة الأوْلِيَاء».

٢ ـ أبو القاسم القُشيريُّ.

٣ ـ أبو حامدٍ الغَزاليُّ، حُجّةُ الإسلام.

رابعًا: في القسم الثالث والأخير: تحدَّثنا عن تلاميذِ المدرسةِ ممن لا تعرفُ لهم مشيخةٌ أشعريَّةٌ، ولهم مؤلَّفات ـ أو سُلوكياتٌ ـ تشيرُ إلى توجهاتٍ عقديَّةٍ أشعريَّةٍ صوفيَّةٍ:

١ ـ الحارثُ المُحَاسِبِيُّ.

٢ ـ أبو بكر محمدُ بن إسحاقَ الكَلاَبَاذِيُّ، وكتابه «التعرُّف».

٣ ـ أبو نصر السراج الطُّوسِيّ، وكتابه «اللُّمَع».

إنَّ هذه الفرُوع أو التَّيارات الثَّلاثة للمدرسةِ الأشْعَرِيَّة الصُّوفيَّة لتثبتُ ـ بما لا يدع مجالا للشَّكِّ، أنَّ الإمام الأشْعَرِيّ قد تركَ بصماتٍ واضحةً، وتأثيرات عميقةً على كُلِّ فروعِ التراث الإسلامي، من تَفْسيرٍ، وحديثٍ، وفقهٍ. وكذلك ميدان التُّراث الرُّوحيِّ الصُّوفي، وهو ما خلص له هذا البحث.

وقد اتَّضَح أنَّ كلَّ تلاميذِ المدرسةِ تأثَّروا بالمنهجِ الوسطيِّ المعتدل للإمام الأشْعَرِيّ، كما أنهم اتَّبعوا كذلك المنهج النقليّ، المعتمد على الكتابِ والسُّنةِ، في عُمومِ أعمالهم، ولم يلجَأوا للمنهجِ العقليِّ المحْضِ إلَّا في أقلِّ القليلِ من القضايا اتباعًا لمنهج الإمام الأشْعَرِيّ.

ونحن لا نرى استثناءً من ذلك المنهج المعتدل الوسطيِّ، إلَّا في حالتين من شخصيات تلاميذ المدرسة، أولهما: أبو نُعَيْم الأَصْبَهَانيُّ الذي لعبَ دورًا جريئًا في تاريخ التَّصوُّف الإسلاميِّ: فأبو نُعَيْم الأَصْبَهَانيُّ هو الشخصيَّةُ الأُولى التي جعلتْ من التَّصوُّف الإسلاميِّ عِلمًا سُنيًّا معترفًا به بين بقيَّة العلوم

الشرعيّة الأُخرى ـ وليس الإمامُ أبو حامدِ الغَزاليُّ ـ وقد دفع ثمنًا غاليًا لقاءَ ذلك حين طوّع أحداث وسُلوكيات شخصيات عصرِ الوحي ـ وما بعده من عصور حتى عصرِ المؤلِّفِ، وطوّعهما للتوجُّهات السلوكيّة والفكريّة الصُّوفيّة، فهو يُصوِّفُ تاريخ الصَّحابة والتابعين، وهذا عملٌ لم يُسبَقْ إليه، ولقي عَنَتًا شديدًا بسببِهِ. وحينَ جاء الإمامُ الغزاليُّ كان أبو نُعَيْم قد تلقَّى الضربة الأولى وأهين كثيرًا. فلا بُدَّ من إعادةِ النظرِ بين الدَّوْرِ الصوفيِّ لكلٍّ من أبي نُعَيْمٍ الأصفهاني وأبي حامدِ الغَزاليِّ.

والشخصيَّةُ الثَّانيةُ هي حالةُ الصُّوفيِّ الكبير: الحارث بن أسدٍ المُحَاسِبيِّ. وهي تمثلُ حالةً فريدةً نادرةً وغريبةً في ظروفِها وسلوكياتها: فالحارثُ قد ولد ورحَل قبل مولد الإمام الأشْعَريِّ، ومع ذلك فقد كان له توجُّهٌ سُنِّيٌّ عقديٌّ مميزٌ في مؤلَّفاته وسلوكه. ورغم أن مؤلَّفاته العقديَّة لم تصِلْ لنا، إلا أن عناوين هذه المؤلَّفات العقديَّة، ونقولَ كبار شخصيات المدرسة الأشْعَريَّة ـ بما فيهم الأشْعَريّ نفسه ـ تشيرُ كلُّها إلى أنهم يعرِفون قَدْره في إطارِ التيارِ السُّنِّيِّ العقديِّ، السابقِ على الإمام الأشْعَريّ، ولكنْ لأنَّ الحارث المُحَاسِبيَّ لم يُدرِكْ زمن الإمام الأشْعَريِّ، وإنَّما كانَ مجرَّد إرهاصٍ له، فإننا نراه يفتقِدُ في سلوكه، أهمَّ سمة تميزُ المدرسة الأشْعَريَّة؛ وهي: الاعتدالُ والوسطيَّةُ. فقد كان له موقفٌ عنيفٌ فظٌّ من توجُّهِ أبيه العقديِّ الاعتزاليِّ، لا يتَّفقُ إطلاقًا مع شُروطِ الاعتدالِ والوسطيَّةِ، بل يتجاهَلُ بسائط توجيه الإسلامِ في معاملةِ الوالدين.

إن ذلك الصَّنيعَ يمثِّل نموذجًا واضحًا لشخصيَّةٍ اجتمع لها كلُّ مقوّمات الكمال العلميِّ والصُّوفيِّ، ولكنها افتقدت الوسطيَّة والاعتدال؛ لأنَّها لم تشرف بالتلمذة على الإمام الأشْعَريِّ، ورحَلت قبلَ مولدِه، فكان ما كان!

ونحن نتطلَّعُ لاكتشافِ مؤلَّفاتِ للإمام الأشْعَريّ في ميدانِ التَّصوُّفِ ، فالرجلُ كان صاحبَ مُجاهداتٍ ، وصاحبَ سلوكٍ زُهديٍّ ، وله إطلالةٌ علميَّةٌ في جميع علومِ التراثِ الإسلاميّ ، فلم لا تكونُ له مشاركةٌ في ميدانِ علوم التَّصوُّف ؟! إن المستقبلَ مملوءٌ بالآمالِ ، وعلى الله قصدُ السبيلِ .

وهذا البحثُ ليس إلا قطفةً أُولى ، أرجو أن يتبَعَها باحثون آخَرون أحسنُ منّي علمًا وجهدًا ؛ فمجالُ البحثِ فسيحٌ شاسعٌ ، ولا يمكِنُ لباحثٍ واحدٍ ، مَهْما أوتي من قُدراتٍ وطاقاتٍ علميَّةٍ ، أن يغطِّي كلَّ الجوانبِ ، فالكمالُ لله وحدَه .

ثَبتُ المصادرِ والمراجعِ العربيّةِ والأوروبيّةِ

أولا : المصادرُ والمراجعُ العربيّةُ :

١) الأشعَريُّ : أبو الحسنِ عليُّ بنُ إسماعيل ، المتوفَّى سنة ٣٣٠هـ:

ـ (مقالاتُ الإسلاميين واختلافُ المُصلِّين)

جُزءان في مجلَّدٍ واحدٍ . تحقيقُ : محمد محيي الدين عبد الحميد . ط/ ثانية ، ١٩٦٩م ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصريَّة .

ـ (الإبانةُ عن أصولِ الدِّيانةِ)

نشرةُ : ج . الإمامِ محمدِ بن سعودٍ ، الرياض ، ١٤٠٠هـ .

٢) بدوي : د . عبد الرحمن :

ـ (مؤلفاتُ الغزَّاليّ) دراسةٌ بيليوجرافيّةٌ

طَبْعُ القاهرة ، ١٩٦١م ، المجلسُ الأعلى لرِعايَة الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيَّة . وانظر : أبحاث مهرجان الغَزَّاليّ ، دمشق ، ١٩٦١م .

٣) بسيوني : د . إبراهيم بسيوني :

ـ (الإمامُ القُشيريُّ : سيرتُه ، آثاره ، مذهبُه في التَّصوُّف) .

نَشْرُ مَجْمع البحوث الإسلاميَّة ، الأزهر ، ١٩٧٢م .

ـ (التحبيرُ في التذكيرِ) للقشيريِّ

تحقيقُ ودراسةُ أسماءِ الله الحُسنَى ، القاهرة ١٩٦٨م ، دارُ الكاتب العربيِّ .

ـ (لطائف الإشارات) تفسيرٌ صوفيٌّ كاملٌ للقرآنِ الكريم للإمام القُشيريِّ .

تحقيقُ ودراسةُ . نشْرُ : دار الكاتب العربي مع الهيئة المصريَّة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٧١م .

٤) جامي : مُلَّا عبد الرحمن أحمد الجاميّ ، المتوفى سنة ٨٩٨هـ :

- (نفحاتُ الأُنسِ)

تعريبُ : تاجِ الدين بن زكريا القرسي المتوفى سنة ١٠٠٠هـ ، مخطوط بدار الكتب المصريَّة برقم (ح٩٧٩٥) .

٥) الذَّهبي : محمدُ بن أحمدَ الذهبيُّ :

- (تذكرةُ الحفَّاظ)

طبعُ حيدر أباد الدكن ، عام ١٩٥٦م .

٦) السُّبكيُّ : تاجُ الدينِ أبو نصرِ عبدُ الوهَّاب بن تقيِّ الدينِ ، المتوفى سنة ٧٧١هـ :

- (طبقاتُ الشَّافِعيّة)

ستةُ أجزاء في ثلاثةِ مجلَّداتِ . ط/ أولى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٧) السرَّاجُ : أبو نصرِ السرَّاجُ الطُّوسِيُّ المتوفى سنة ٣٧٨هـ :

- (اللُّمَع في التَّصوُّف) تحقيق د . عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور . نشر وطبع دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٠م . وانظر : نشرة الأستاذ نيكلسون في المراجع الأوروبيَّة .

٨) السُّلَميُّ : أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد ، المتوفى سنة ٤١٢هـ :

- (طبقاتُ الصُّوفيّة)

تحقيق ودراسة : نور الدين شريبة . نشر : مكتبة الخانجي . ط/ ثانية ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

٩) ابنُ عَسَاكِر : أبو القاسم عليُّ بنُ الحسنِ بن هبة الله الدمشقيُّ ، المتوفى سنة ٥٧١هـ :

ـ (تبيينُ كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشْعَريُّ) .

طبع ونشر : دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط/ ثالثة ، ١٩٨٤م .

١٠) ابنُ العمادِ : أبو الفلاح عبدُ الحيِّ بن العماد الحنبليُّ ت ١٠٨٩هـ :

ـ (شذراتُ الذهب في أخبارٍ من ذهب) .

طبع القاهرة في ثمانية أجزاء ، ١٣٥٠ـ١٣٥١هـ .

١١) الغُنيمي : د . نجاح محمود الغنيمي :

ـ (علماءُ المللِ والنِّحَلِ) . سلسلة موقفُ العقديين الإسلاميين من التيارات الصُّوفيَّة الإسلاميَّة ، ج ١ . نشر دار المنار ، القاهرة ، ط/ أولى ، ١٩٨٧م .

ـ (أنظارٌ صوفيَّةٌ حولَ بعضِ آياتِ الآخرة في القرآنِ)

بحثٌ نشر باللغةِ العربيَّة ، مترجَمٌ عن الإنجليزيَّة ، في (مجلة الزهراء) ، كليَّة الدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة للبنات ، ج ـ الأزهر ، القاهرة ، العدد الأوَّل ، ١٩٨١م . ص١٢٩ـ ١٥٨ .

انظر الأصل الإنجليزي بالمراجع الأوروبيَّة .

١٢) القُشيريُّ : أبو القاسم عبدُ الكريمِ بنُ هَوازِنَ بن عبدِ الملك بن طلحة القُشيريُّ النَّيسابُوريُّ الشَّافعيُّ ، المتوفى سنة ٤٦٥هـ .

ـ (الرسالةُ القُشيريَّةُ)

في مجلد واحد . طبع ونشر : مكتبة ومطبعة البابي الحلبي ، ط/ ثانية ، القاهرة ، ١٩٥٩م . وانظر طبعة بتحقيق : د. عبد الحليم محمود ، ومحمود ابن الشريف . دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٢م ، في مجلدين .

- (التحبيرُ في التذكيرِ)

عن أسماءِ اللهِ الحسنى، تحقيق ودراسة: د. إبراهيم بسيوني، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

- (لطائفُ الإشاراتِ)

تفسيرٌ صوفيٌّ كاملٌ للقرآنِ الكريمِ. تحقيق ودراسة: د. إبراهيم بسيوني، في ستة مجلدات. نشر: دار الكاتب العربي مع الهيئة المصريّة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م.

١٣) ابنُ كثيرٍ: إسماعيلُ بنُ عمر بنِ كثيرِ الدمشقيُّ، المتوفى ٧٧٤هـ:

- (البدايةُ والنهايةُ)

مطبعة السعادة، القاهرة، عام ١٣٥١هـ.

١٤) الكَلاباذِيُّ: أبو بكرٍ محمدُ بنُ إسحاق البخاريُّ الكَلابَاذِيُّ، المتوفى سنة ٣٨٠هـ.

- (التعرُّفُ لمذهبِ أهل التَّصوُّف)

تحقيق: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور. نشر: دار إحْيَاء الكتب العربيّة، وعيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠م.

هناك ترجمة إنجليزيّة للأستاذ آربري (انظر المراجع الأوروبيّة).

١٥) المُحَاسِبِيّ: أبو عبدِ الله الحارثُ بن أسدٍ، المتوفى سنة ٢٤٣هـ.

- (الرِّعايَة لحقوق الله)

تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، نشر: دار الكتب الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠م.

ـ (كتابُ التَّوهُّم)

تحقيق : د . أ . ج . آربري . نشر : لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٧م .

ـ (المسائل في أعمالِ القلوب والجوارح)

تحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

١٦) المعجمُ الوسيطُ : إصدارُ : مجمع اللغة العربيّة .

القاهرة ، ط/ ثانية ، ١٩٧٢م .

١٧) المكيُّ : أبو طالبِ محمدُ بن عليّ بن عطيّة الحارثيُّ المتوفى ، سنة ٣٨٦هـ .

ـ (قُوتُ القلوبِ ، في مُعاملة المحبوبِ ، ووصفُ طريق المريدِ إلى مقامِ التوحيدِ)٠.

جزءان في مجلدين . طبع ونشر : مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦١م .

ـ (علمُ القلوب)

تحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، نشر : مكتبة القاهرة ، ط/ ثالثة ، القاهرة ، ١٩٩٧م .

١٨) النَّديم : محمدُ بن إسحاقَ بن أبي يعقوب ، المتوفى سنة ٣٨٥هـ .

ـ (الفهرستُ)

طبع ونشر : دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٨م .

١٩) أبو نُعَيم : الحافظُ أحمدُ بنُ عبدِ الله الأَصْبَهَانيُّ ، المتوفى سنة ٤٣٠هـ .

ـ (حِلْيَة الأَوْلِيَاء ، وطبقاتُ الأَصْفِيَاء)

طبع : مطبعة السعادة ، عشرة أجزاء في خمسة مجلدات ، القاهرة ، ١٩٧٤م .

٢٠) الهُجْوَيْرِيُّ: أبو الحسنِ عليُّ بنُ عثمان بن أبي علي الجلّابيُّ الهجْوَيْرِيُّ الغزنويُّ:

ـ (كشف المحجوب)

دراسة وترجمة وتعقيب: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، طبع: دار النهضة العربيَّة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، عام ١٩٨٠م.

ثانيًا: المراجعُ الأوروبيَّةُ:

١ ـ ARBRRY, A. J

ـ *The Doctrine of The Sufis.*

ترجمة إلى الإنجليزيَّة لكتاب أبي بكر الكَلاباذِيّ: «التعرُّف لمذهب أهل التَّصوُّف».

Cambridge University Press 1978-79.

٢ ـ BROCKELMANN, CARL.

ـ *Geschichte der Arabischen Litteratur.* 5 Vols. Leiden, 1898-1942.

٣ ـ Al-GHONEIMY, NAGAH. *Some Sufi Speculations about some Eschatological Verses of The Qur'an.*

بحث أُلقي بالجامعة القوميَّة الأُستراليَّة مايو ١٩٨٠ ـ كانبرا ـ أستراليا.

ونشر بمجلة الجمعيَّة المصريَّة للدراسات التاريخيَّة، المجلدان ٣٠-٣١ عام ١٩٨٣- ١٩٨٤م. القاهرة، ص ٣-٢١.

٤ ـ MASSIGNON, LUIS. *La passion de Hallaj, Martyr Mystique de L'Islam. Nouvelle edition. Gallmard,* en quatre volumes, Paris 1975.

ـ *Essai Sur Les Origins du Lexique Technique de La Mysti que Musulmane,* Paris, 1968.

٥ - NICHOLSON, REYNOLD ALLEYNE:

- *The Kitab Al-Luma fil-Tasawwuf.*

كتاب : « اللُّمَع في التَّصوُّف » .

Edited for the first time, with critical Notes, Abstract of Contents, Glossary and Indices.

نُشِر للمرة الأولى مع ملحوظات نقديّة (تحقيق) ، وموجز للمحتوى ، ومعجم للمصطلحات ، وكشافات . طبع ليدن Leiden، بريل ، المطبعة الشرقيّة ، لندن ، ١٩١٤م .

٦ - PALACIOS, MIGUEL ASIN:

La Eschatalogia Musulmana en La Divina Comedia, Madrid. 1919.

وهناك طبعات أخرى في سنوات تاليّة .

٧ - SOBIEROJ, FLORIAN:

- *Ibn Hafif As-Sirazi und seine Schrift zur Novizener Ziehung (Kitab al-Iqtisad).*

Beiruter Texte und studen. Band 57. In Kommission bei franz stein Herausgegeben Von der direktorin des Orient Instituts der Deutschen Morgenlandischen Geselleschaft. Prof. Dr. Angelika Neuwirth Band 57.

٨ - WILD, OSCAR: *A Portrait of Dorian Gray. London, N. D.*

حضور الإمام الأشعري في تراث الغرب الإسلامي

محمد الراوندي

عندما طُلِبَ منّي أن أكتب في موضوع أبي الحسن الأَشْعَرِيّ في الغَرْبِ الإسْلامي، لم أَحْتَط لنفسي بالقَدْرِ اللَّازم، وحسِبتُ أَنَّ الأمرَ هَيِّن، لا يَتَطَلَّبُ أكثرَ من البحث في بعض مُقَيَّدَاتٍ في كُتبي، وفي شيءٍ غير قليل من المقيَّدَاتِ المتَّصِلَةِ بعلمِ الكلامِ والعقيدةِ الأَشْعَرِيَّةِ في الغرب الإسلامي، وإذ رَجَعْتُ إلى هذه المقيَّدَاتِ ممّا يتَّصِلُ بأبي الحسن الأَشْعَرِيّ، وطَبَقَاتِ أصحابه، ومَرْوِيَّاتِ الشيوخِ من مُؤَلَّفات الأشاعرةِ، وَجَدْتُ الأمرَ على غيرِ ما كنتُ أتصوَّرُ، وعلى خلافِ ما توقَّعتُ؛ لأنَّ الموضوع واسعٌ جدًّا، ويَكْتَنِفُه الغُموض في كثيرٍ من جَوانِبِه.

فلم تُسْعِفنا كُتب التَّراجمِ بِبُغْيَتِنا، فَقرَّرتُ أَنْ أكتفي بإعطاءِ مَلَامِحَ واضحةٍ لحضُورِ هذا التُّراثِ إلى نهاية القرن الخامس لا أتجاوزُه؛ لأنَّ الفترةَ التي أَتَتْ بعدُ ستعْرِفُ تحوُّلاتٍ عنيفةً، مَسَّت الحياةَ السِّياسيَّةَ والحياةَ الفِكْرِيَّة عقيدةً وفقهًا في الغَربِ الإسلاميّ بِظهُورِ المهديِّ بن تومرت، ودولةِ المُوَحِّدين، وانهيارِ دولة المُرَابِطِينَ، فرأيتُ أنَّه من المفيدِ أَنْ أُفكِّكَ هذه العبارةَ في العُنوانِ.

ما المقصودُ بعبارةِ «الغربِ الإسلاميّ»؟ وما المقصودُ بتراثِ أبي الحسن وحُضُورِه؟

هذه العبارةُ شَاعَتْ مُؤَخَّرًا في كتاباتِ المستشرقين، يَسْتَعْمِلونها في مقابلةِ «الغربِ النَّصراني»، ولكن هذا لا يَنْفِي شيُوعَ هذا المُصطلح في ثقافتنا

الإسلاميَّة، إذ استعملَ عُلَماؤنا القُدَامَى مُصطلح «الغربِ» و«المغرِبِ» في مُقَابِلِ المشرقِ الإسْلَامي، وكَانوا يَعدُّون أَنَّ المدينةَ المنوَّرةَ هي نقطة انطلاق، فالعراقُ في نَظَرِهم شَرقٌ؛ لأنَّه يَأْتي على شرقِ المدينةِ، كما أَنَّ الشَّامَ - وهي قريبةٌ - في البدايةِ كانوا يَعدُّونها غربًا، ولكن بمرورِ الوقتِ ضَاقَ هذا المفهومُ وأصْبَحَ يُسْتَعمَلُ في الجِدودِ أو الرُّقعةِ التي تَبتدِئُ من ليبيا وتَنتهي بالمحيطِ الأَطْلَسي، ويُدخلونَ فيها الجزءَ الإِسْلَامي من الأَندلسِ وصقِلِّيَّة.

أمَّا ما أَعْنيهِ من تُراثِ أبي الحَسَن، فأَقْصِدُ بِهِ: ما يُنسَبُ له ويُنسَبُ للعُلَماءِ الَّذين كانوا بَعْدَهُ بشكلٍ عامٍّ شاملٍ، دونَ حَصْرِ هذا التُّراثِ في مُؤلَّفاتِ العَقيدةِ وشُرُوحِها؛ لأنَّ هذا الحَصْر لا يُعْطينا صُورةً صحيحةً عن حُضورٍ قويٍّ للفكْرِ الأَشْعَرِيِّ في الغربِ الإِسْلَامي، بل وَجَدْنا أَنَّ الفِكْرَ الأَشْعَرِيَّ وَجدَ لهُ مُتَّسَعًا في مُؤلَّفاتِ عُلماءِ الغَربِ: في كُتبِ التَّفسير، وفي شُرُوحِ الحَديثِ، وفي كُتبِ الزُّهدِ والتَّصوُّفِ، ممّا جَعَلَني أعُدُّ أَنَّ أمرَ الرَّصْدِ لَا يخلو من المُجَازفةِ، وأَوَّلُ الأشياءِ التي يَنْبَغي العِنَايةُ بِها الإِشَارَةُ إلى الرّوابِطِ الفِكْريَّة التي قَامَتْ على امتدادِ التَّاريخِ قبل ظُهورِ أبي الحسنِ بين المشرقِ والمغربِ، والمَعَابرِ والوَسَائطِ التي حَمَلَت هذا الفِكْر، وفي مُقدِّمَةِ هذه الرَّوابطِ الصلاتُ المدنيَّة وما تَوَلَّدَ عنها من صِلَاتٍ تَتَّصِلُ بالعِلْمِ والتِّجارةِ والسِّياحةِ؛ وهذه الرِّحلات الدينيَّة العلميَّة إلى المشرق تتابعت واستمرَّت، وتطوَّرَت، إلى أن أَصبَحَ ظهورُ التَّيارِ العِلميّ فيها ظُهُورًا جارِفًا، واستغلَّ الطَّلَبةُ هذه الرّحلةَ للتَّوَسُّعِ في العلومِ والرِّواية، وكان للظروف السِّياسيَّة أثرها الظَّاهر في توجُّهاتِ الطُّلَّابِ، فعندما كانت في البدايةِ بِلادُ الغربِ تابعةً لولايةِ مصر، كان لذلك وَجْهٌ، ولكن عندما أُلْحِقَتْ بالشَّام كان هناك وجهٌ آخر لهذه التَّوَجُّهات.

وعندما سَقَطَت الدولةُ الأُمويَّةُ وأَصْبحَت بِلادُ الغَرْبِ الإسلاميِّ تابعةً للخلافة العبَّاسيَّة، ظَهَرت تَأْثِيراتُ هذا التوجُّهِ، ففي المرحلةِ الشَّاميةِ نَعرِفُ ظُهُورَ المذهبِ الفقهيِّ للشَّاميِّين الذي حُملَ على يدِ الفاتحين، وعندما تَوسَّعَت خَريطةُ الانتقالِ، أصبح المغاربةُ يرتَادونَ مَجالسَ مِصرَ وبغدادَ، بكلِّ ما يَغْنيه ذلك من فِقهٍ ولُغةٍ وعَقيدةٍ.

لكنَّ المغَاربةَ شَاءَ اللهُ لهم أَن يَستَقِرَّ اختيارُهم على التَّركيزِ على عِلمِ المدينةِ المنوَّرة، وما لهُ صِلة بها، فأَحَبُّوا المَدينةَ وأحبُّوا الرَّسولَ ﷺ وأحبُّوا صَحَابتَه، وأحبُّوا حَفَدَتَه وعِتْرتَه، وكلَّ ما له صلة برسولِ الله ﷺ. وعِندنَا في المَغربِ عِبَارةٌ تدلُّ على هذا المعنى، فمن المعروفِ أنه عِندمَا يُريدُونَ التَّعبيرَ عن عملٍ ناقصٍ لم يتم، يَقولونَ: «حَجَّ وما زَارَ». ومِن المعلومِ من الدِّينِ أنَّ الحجَّ يَنْتَهِي في مكّةَ المكرَمةِ، لكنَّهم يَعدُّون أَنَّ الذي حَجَّ ولم يَزُر الرَّسُولَ ﷺ كان كَأَنْ لَم يَفْعلْ شيئًا.

ومن هُنا يُمكنُ ـ أو يَسْهُلُ ـ تَفْسِيرُ: لماذا اختارَ المغَاربةُ قِراءةَ نافعٍ؟ ولماذَا اخْتارُوا فِقهَ مالكٍ؟ الجوابُ الظَّاهرُ الجليُّ هو: أنَّ قراءةَ نافعٍ وفقهَ مالكٍ يُمثِّلانِ مِدينةَ الرَّسُولِ ﷺ.

وقد استفتَحَ القاضي عِياضُ كِتَابَه العُمدة «ترتيب المدارك» بترجمةٍ تَتَّصلُ بأخبارِ المدينةِ والآثارِ التي فيها، تمهيدًا للموضوع، وكأنَّه يُريد أَنْ يقولَ: هذه المدينةُ هي التي كانتْ محَطَّ قُلوبِ المغاربةِ، وهي التي كانت سببًا في اختيَارَاتهم، وعِنْدَما يَنْتَهِي من ذلك، يأتي على من لَقِي من المغاربةِ في الغربِ الإسلامي كلّه، تُونس والمغرب والأندلس، الذين التقوا بالإمامِ مالك، وأدخلوا مُوطَّأَهُ وفِقهَهُ واختياراته في القضاءِ والفُتْيا.

لكن يَنْبغِي التَّركيز على بيانِ ما لمدينةِ القيروانِ من رِيادةٍ وسيادةٍ في

تاريخِ الغَربِ الإسْلاميّ، سواءٌ على المُستوى العَسْكريّ أوالسّياسيّ أو العلميّ، فكان انطلاقُ التّقاليد العلميّة، التي انطلقتْ من القَيروان، وكان «للإمام سحنون المتوفى ٢٤٠هـ» آثارٌ عميقة جدًّا على اختياراتِ الغربِ الإسْلامي؛ لأنّه حُكِي عنه أنّه كان يَلْتزِمُ ويُلزِمُ نَفْسَهُ بالتّأدُّبِ بآدابِ المدينةِ، ويَلْبَسُ على طريقةِ أهل المدينةِ، وكان يعيشُ على طريقةِ أهلِ المدينةِ.

وهذا التّوجُّه هو الذي رسَّخَ عندَ عُلماء الغرب الإسلامي وَضْعًا اعْتِبارِيًّا لكلِّ ما يتَّصلُ بالمدينةِ وبالإمامِ مالك، وينْقلُ القاضي عِياضُ ﷺ أنَّ «الإمامَ عمرَ بنَ عبد العزيز أَلْقَى بَيَانًا في قيمةِ المدينة المنورةِ، أنَّه كان يَكْتب إلى الأمصار يُعلِّمهم السُّنَّةَ والفقهَ، ولكن يَكتبُ إلى المدينةِ يَسألهم عمَّا مضى لَعَلَّهَ يَعْملُ بما عِنْدَهم». وتَدْليلًا على صحةِ هذا الفَهْمِ، استشهد القاضي عِياضُ بفقرةٍ من رِسَالة الإمامِ مالكٍ التي وُجِّهَتْ إليه:

«إذا كان الأمرُ بالمدينة ظاهرًا معمولًا به لم أرَ لأحدٍ خلافه؛ لأنَّ الذي لأهلِ المدينة من تلك الولايةِ التي لا يجوز لأحدٍ انتحالُها أو ادّعاؤها»، على كُلِّ حالٍ كان ـ قبلَ ظهور الإمامِ أبي الحسن الأَشْعَرِيِّ ـ هناك علماءُ فيهم هذه الاتجاهات، لأنَّه يَحْكِي عن الإمام مالكٍ قَضِيَّة قولِه: «إنَّ الاستواءَ معلومٌ، والكيفَ مجهولٌ، والسؤالَ عنه بدعةٌ، والإيمانَ به واجبٌ».

وهذه القولةُ هي في مجالِ غير مجالِ الفِقهِ والعَقيدةِ، ولكنَّ كلَّ العُلماءِ الذين ظَهَرُوا بعد «سُحنون» كانوا على هذه الاختياراتِ السُّحنونيّة، يَعْني أنَّ الذين يعرفون من الإخوانِ التُّونسيِّين «يحيى الخُزاعي، أبو إسحاق البردُوني، وأبو سعيد الحدَّاد» إلى آخره.

هؤلاء كُلُّهم كانوا يعتمدون رأي سحنون، في هذا القرنِ قبلَ ظُهُورِ الإمامِ أبي الحسن، كان هُناك صِراعٌ عنيفٌ بين المُعْتَزِلة وأهل السُّنَّة،

وصِراعٌ عنيفٌ بين الشِّيعةِ والسُّنَّة، وكان هؤلاء هُمْ الذين قادُوا الحملةَ.

أَمَامي نصٌّ يقُولُه أحد التُّونسيِّين في بداية القرنِ الخامسِ، وهو أبو الحسن القابسي يقول: «وما أبو الحسن إلَّا واحدٌ من جُمْلَةِ القَائِمينَ في نُصْرَةِ الحقِّ، وما سَمعنا من أهلِ الإنْصَاف مِمَّنْ يُؤَخِّرُ من رُتبةِ ذلك».

ويقولُ أحدُ علماءِ الكلامِ من جزيرة مايُورقا، وهو عبدُ الله المايُورقي: «لم يكُن أبو الحسنِ أوَّلَ مُتَكلِّم بلسانِ السُّنَّةِ، وإنَّما جرى على سَنَنِ غَيْرِه، وعلى نُصرةِ الحق، فزادَ المذهبَ حُجَّة وبيانًا، ولمْ يبْتدِعِ الأشْعَرِيّ مقالةً اخترعها، ولا مذهبًا انفردَ به، ألا تَرَى أنَّ مذهبَ المدينةِ نُسب إلى مالكٍ وقد كانت على مذهبِ المدينةِ».

ظَهَرَ بعد أبي الحسن عُلَماءُ فيهم مغاربةٌ، وتونسيُّون: دراز بن إسماعيل المغربيُّ الفاضلُ، وأبو إسحاقَ القلانسي، وابنِ أبي زيد القيرواني، وأبو محمود العصيري، كانت لهم صِلاتٌ بالفكرِ الأشْعَرِيّ، ولكن بِظُهُورِ أبي بكرِ بن الطيب البَاقِلَّاني، سيَنْتقلُ المذهبُ إلى مرحلةِ مُتقدِّمةٍ جدًّا، وعلى الأفكارِ النِّهائيَّة التي في مُؤَلفاتِ هذا الرَّجل، سَيدْخُلُ المذهبُ إلى الغربِ الإسْلامي، وقد كان بَعَثَ أَحدَ الأشْخاصِ اسْمُه عبدُ الله الأزهريّ، وكانت تَلامِذَتُه كَثيرين أنا ذكرتهُم.

ذكَرتُ الذين كانوا في القَيْروانِ، والذين دَخلوا الأندلسَ، ولكن يَشَاءُ الله وتشاءُ العنايةُ الإلهيةُ أَن يكونَ بيتُ الله الحرام؛ لِيكون قُربةً عظيمةً، وهي أن تَنْطلقَ الدعوةُ الأَشْعَرِيَّة من قِبل بيتِ الله الحرامِ، على يدِ رجلٍ أفغاني مُحدِّثٍ فقيه مالكي، له دورٌ خطيرٌ جدًّا في إسماعِ المغاربةِ مُؤلَّفات الشَّيخ البَاقِلَّاني، و«صحيح البُخاري»، وكتب الزُّهد والتَّصوف، فهذا اكْتَشَفَهُ المغاربة وتَعَلَّقوا حَوْلَه، وأنْشَأَ مَدرسةً فيها عُظماءُ، ولكن لَعَنه الإخوانُ

السّلفيّون ـ يَقُولُ أحدُهم : لَعَنَ الله أبا ذرٍّ ، فهو أوَّلُ مَنْ حَمَلَ كَلام الحرمِ ، وهوالذي بَدَأَه المغاربةُ ، وذَكَرتُ الذين تأثروا به ؛ فيهم أبو الوليد بن سُليمان ، وسُليمان بن خَلَف البَاجي ، وفيهم القُرَويّ ، وفيهم المُجَازون من أمثالِ ابنِ عبد البرِّ ، وابن غلبون ...» إلخ .

ثم بعد ذلك ثلاث فهارس ... فهرس القاضي عِياض ، وفهرس ابن عطية ، وفهرس أبي البر ابن خير الإِشْبيلي ، واسْتَخْرجْتُ الكُتُبَ الأَشْعَرِيَّة التي انتقلت بالرِّوايةِ والسَّند من خلال ذلك ، ورأيتُ أنَّ الكلَّ مُستقيمُون ؛ لأنّي سَمِعْتُ أبا الحسن الأَشْعَرِيّ إنما يَبْتَدِئ على يد ابن تُومَرت ، فَوَجَدْتُ لأحدِهم هذه الأبياتَ :

إنَّ العُلومَ لُجَّةٌ وأجلُّها علمُ القُران وسنَّةُ المُخْتَارِ

ولتَخْوِ من علمِ الكَلامِ جَوامِعًا تَهدِيكَ يَومَ تَحيُّرٍ وضِرارِ

لقد وَقَفَ الإمامُ الأَشْعَرِيّ على عَزَّاءَ واضحةٍ .

وبات الأَشْعَرِيّ في منتصفِ القرنِ الخامسِ كتبه منتشرة كثيرة ، والقائمة التي يَرجِع إليها الدَّارسُون ولمؤلفَّاتِ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ ، ومُؤلَّفات أبي بكر البَاقِلّاني ينقلونها عن ابن حزم ، ومع ذلك كان خصمًا للأَشْعَرِيَّة .

على كلِّ حال أنا اخْتَتَمتُ ذلك بما عُرف في الأثر الذي أحدثه هذا الحُضورُ الأَشْعَرِيّ بالمغربِ في أعمالِ القاضي عِياض .

المُلحقُ الأوَّلُ

أبحاثٌ مختارةٌ عن الإمامِ الأشعريِّ والأشعريّةِ

أُصُولُ نَظَرِيَّةِ العِلْمِ عِنْدَ الإِمَامِ الأَشْعَرِيِّ

أحمد الطيب

تمهيدٌ :

تُحاولُ صفحاتُ هذا البحث الموجزِ أن تَعرِضَ في شيءٍ مِنَ التركيزِ نظريَّةَ « العِلمِ » عند الإمامِ أبي الحَسنِ الأشعريِّ (ت. ٣٢٤هـ) شيخِ الأشاعرةِ والمؤسِّسِ الأوَّلِ لمذهبِهم .

ونظريَّةُ العِلمِ -أو نظريَّةُ المعرفةِ- واحِدةٌ مِن أهمِّ النَّظريَّاتِ في عِلمِ الكلامِ عند المسلمينَ :

أمَّا أوَّلًا ، فلأنَّ حديثَ المُتكلِّمين فيها حديثٌ مُتميِّزٌ - إلى حدٍّ بعيدٍ- عن حديثِ الفَلاسفةِ المسلمِين، سواءٌ كانوا مَشَّائيينَ أو إشْراقيِّينَ، الذين تبنوا -في الأعمِّ الأغلبِ- المنهجَ العقليَّ المتضمَّنَ في منطقِ أرِسْطو، بينما تفرَّد المتكلمون بمنهج مستقل في معالجة هذه النظرية أدَّى في النهاية إلى اليقينِ ذاتِه الذي تؤدِّي إليه نظريَّةُ الاستدلالِ عند أرسطو.

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ نظريَّةَ العِلمِ عند المتكلِّمين الأوائلِ نظريَّةٌ إسلاميَّةُ المُحْتَوَى والمَضمونِ، وهي نابِعةٌ مِن تحليلٍ عقليٍّ دقيقٍ اضطلعَ به أئمةُ هذا الفَنِّ وهُمْ بصددِ الحوارِ مع تيَّاراتٍ فلسفيَّةٍ غريبة ، وقد ارتبطوا في كُلِّ ذلك بمنهجِ القرآنِ الكريمِ، وبمنهجِ الأئمَّةِ الأوائلِ واستنباطاتِهم واستدلالاتِهم ارتباطًا واضحَ المعالمِ، لا تُخْطئُه عَيْنُ باحثٍ منصفٍ في نظريَّةِ المعرفةِ عند قُدماءِ المتكلِّمينَ .

وقد كان التَّوجُّهُ في بدايةِ الأمرِ أنْ يدورَ هذا البحثُ على نظريَّةِ العِلمِ

عند الأشاعرةِ بوجهٍ عامٍّ، غيرَ أنني ما كِدْتُ أُدَقِّقُ النظرَ فيه حتَّى وجدتُ أنَّه لا مَفرَّ مِن أنْ تَجِيءَ الخُطوَةُ الأُولَى فيه لبيانِ هذه النظريةِ عند «الأشعريِّ» فقط، ذلك أنَّ كلَّ مَن عالجَ هذه النظريّةَ بعد ذلك مِنَ الأشاعرةِ، كان يبدأُ بنَقْدِ نظريةِ الشيخِ وتضعيفِها، وينتهي مِن ذلك إلى أنَّ دلائلَ العقولِ عند الشيخِ، والتي بنَى عليها نظريَّتَه في حُصولِ العِلمِ، كُلُّها طُرقٌ ضعيفةٌ لا تُؤدِّي إلى اليقينِ. ورُبَّما كان «إمام الحرمين الجوينيُّ» (ت. ٤٧٨هـ) أَوَّلَ مَنْ ردَّ أدلَّةَ العقولِ عند الشيخِ، ثمَّ تابَعَه الإمامُ أبو حامد الغَزاليُّ (ت. ٥٠٥هـ) بعدَ ذلك، ثمَّ اطَّرَد هذا النَّقدُ في مدرسةِ الأشاعرةِ على وَتيرَةٍ مُتَّصِلةٍ، بحيث أصبح الباحِثُ يَعرِفُ -عند هؤلاءِ- عن نقدِ نظريةِ الأشعريِّ وتضعيفِها أكثرَ ممَّا يَعرِفُ عنِ النظريةِ ذاتِها، ومِنْ هنا كانت معرفةُ هذه النظريةِ - من خِلالِ كلامِ الأشعريِّ- خُطوةً أُولَى لا بدَّ مِنها قَبْلَ متابعةِ سيرِ هذه النظريَّةِ لدَى النُّقَّادِ مِنَ التلاميذِ.

ورُبَّما كان كتابُ الأستاذ أبي بكر محمد بن الحسن بنِ فُورَك (ت. ٤٠٦هـ): **«مُجرَّد مقالات الشيخ أبي الحسن عليّ ابن إسماعيل الأشعري»** مصدرًا وحيدًا لإمدادِ الباحِثِ بمعلوماتٍ مُحدَّدةٍ عمَّا قالَه الأشعريُّ في هذهِ النظريةِ، ومِن ثَمَّ كان لا بُدَّ مِنَ الاعتمادِ على هذا المصدرِ اعتمادًا كلِّيًا؛ نظرًا لأنَّ كُتُبَ الأشعريِّ الأُخرى لا تَشتَمِلُ -في هذا الموضوعِ- على معلوماتٍ متكاملةٍ مثلِ تلك التي اشتمَلَ عليها كتابُ «ابن فُورَك» مِن رواياتِ الشيخِ وأقوالِه وآرائِه.

أمَّا خُطواتُ هذا البحثِ فقد بَدَأْتُ ببيانِ معنَى العِلم عند الأشعريِّ، ثمَّ عالَجْتُ تقسيمَ العِلمِ الحادثِ إلى ضروريٍّ ونظريٍّ، ثمَّ عَرَضْتُ بعدَ ذلك لنظريةِ الشيخِ في مداركِ العلومِ وهي: الحسُّ والخبرُ والنظرُ، ومن موضوعِ

النظرِ تَطَرَّقَ البحثُ إلى الأدلَّةِ التي يتمُّ بها النظرُ وهي: دليلُ قياسِ الغائبِ على الشاهدِ، ودليلُ السَّبرِ والتقسيمِ، ثمَّ دليلُ ردِّ المُخْتَلِفِ إلى المُتَّفِقِ.

وأخيرًا عرَضْنا لشروطٍ عامَّةٍ يشترطُها الأشعريُّ في عمليةِ النظرِ وتحصيلِ العِلمِ.

واللَّهُ وليُّ التَّوفيقِ.

مصادر أصول نظرية العلم عند الأشعري:

إنَّ الباحثَ عن عقيدةِ الشَّيخِ الأشعريِّ، أو عن مذهبِه في عِلمِ الكلامِ بصفةٍ عامَّةٍ، يُواجِهُ مُشكلةً لا يُستهانُ بها، تلك هي مُشكلةُ «المصادرِ الرَّئيسيةِ» التي ترَكَها الشَّيخُ مِن بعدِه، وقد نَعلمُ أنَّ للشيخِ الأشعريِّ مذاهبَ مفصلةً في كلِّ المباحثِ الكلاميَّةِ، سواءٌ منها المباحثُ الكلاميَّةُ العامَّةُ، أو تلك التي يُسَمُّونها «دقيقَ الكلامِ» أو «لطيفَ الكلامِ»، كمباحثِ الذَّرَّةِ والأجسامِ والأعراضِ، ونظريَّةِ المعرفةِ، وقواعدِ الحدِّ، وأدبِ الجدلِ(١). وهي مسائلُ تُشكِّلُ التأسيساتِ العقليَّةَ لمباحثِ الإلهيّاتِ في عِلمِ الكلامِ، سواءٌ فيما يتعلَّقُ بتقريرِ هذه المباحثِ، أو فيما يتعلَّقُ بالبَرهنةِ عليها. ومذهبُ الشيخِ الأشعريِّ -في هذا المجالِ- لا يزالُ بحاجةٍ إلى أبحاثٍ كثيرةٍ، تكشِفُ النِّقابَ عن فلسفتِه المتميزة في هذه الموضوعاتِ- وهي فلسفةٌ ما نرتابُ في أنَّها شَغلتْ مساحةً واسعةً من اهتماماتِ الشيخِ وتَوجُّهاتِه الفكريَّةِ نحوَ بِناءٍ مُتكامِلٍ للعقيدةِ كما يراها، وكما ظَلَّت تُنسَبُ إليه عبرَ أكثرَ من عَشَرةِ قرونٍ مِن الزمانِ. والتساؤلُ الذي يَطرَحُ نفسَه في هذا المقامِ، هو: ماذا كَتبَ الشَّيخُ من مُؤلَّفاتٍ في هذا المجالِ؟

وللإجابةِ على هذا التساؤلِ: نَعرِضُ نصَّيْنِ يُعَدَّانِ -فيما نَعتقِدُ- وثيقَتَيْنِ

---

(١) نجدُ إشاراتٍ عديدةً إلى فلسفةِ الشَّيخِ في هذه المباحثِ الدقيقةِ في «أُصولِ الدِّينِ» لعبد القاهر البغدادي: ٤٠، ٤١، ٤٥، ٥٦ وأيضًا في «الشاملِ» لإمام الحرمَين: ٣٤٥. وانظر أيضًا: البحث القيم للأستاذ : Daniel Gimaret بعنوان : Un Document Majeur pour L,Histoire Du• kĀlĀm•

نشر في مجلة:

Arabica, Tome xxxII, 1985 pp. 185-218 .

مُهِمَّتينِ تَكشِفانِ عنِ التُّراثِ الضَّخمِ الذي تركَه الشَّيخُ في مُختلفِ العلومِ بوجهٍ عامٍّ. إحدَى هاتَيْنِ الوثيقَتَيْنِ تُشيرُ إلى ما كتَبَه الشَّيخُ نفسُه عن مؤلَّفاتِه ممَّا قد نُسمِّيه: «فِهْرِسًا»، أحصَى فيه الشَّيخُ غالِبَ ما صنَّفه حتَّى سنة ٣٢٠هـ، أي: قبلَ وفاتِه بأربعِ سنواتٍ فقط.

والوثيقةُ الأُخرَى- وثيقةٌ تكميليّةٌ كَتبها تلميذُ تلامذتِه أبو بكرِ بنُ فُورَك[1]، وأحصَى فيها مُصنَّفاتِ الإمامِ الأشعريِّ في ما بعدَ سنة ٣٢٠هـ وحتَّى تاريخِ وفاةِ الشيخِ سنة: ٣٢٤هـ.

وقد حفِظ هاتَيْنِ الوثيقَتَيْنِ أبو القاسمِ عليُّ بنُ الحسنِ بنِ هبةِ اللَّهِ بنِ عساكر (ت. ٥٧١هـ) في كتابِه القَيِّمِ: «**تبيين كَذبِ المُفتري فيما نَسَبَ إلى الإمامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ**».

وفيما يتعلَّقُ بالنَّصِّ الأوَّلِ، يقولُ ابنُ عساكِرَ: «فأمَّا أسامي كُتبِ الشَّيخِ أبي الحسنِ ﷺ ممَّا صنَّفه إلى سنةِ عشرينَ وثَلاثِمئةٍ، فإنَّه ذَكرَ في كتابِه الذي سمَّاه «العُمَد في الرؤيةِ» أسامِيَ أكثرِ كُتبِه، فمِن ذلك ...»[2].

وفي ما يتعلَّقُ بالنَّصِّ الثاني ، يقولُ ابنُ عساكر أيضًا: « قال أبو بكرٍ محمدُ ابنُ فُورَك: هذا هو أسامي كُتبِه التي ألَّفها إلى سنةِ عشرينَ وثلاثمئةٍ، سِوى أماليه على الناسِ، والجواباتِ المتفرِّقةِ عن المسائلِ الوارداتِ مِنَ الجهاتِ المُختلِفاتِ ، وسِوى ما أملاه على الناسِ ممَّا لمْ يَذْكُرْ أسامِيَه هنا، وقدْ عاشَ بعدَ ذلك إلى سنةِ أربعٍ وعشرينَ وثلاثمئةٍ، وصَنَّفَ فيها كُتبًا منها ...»[3].

---

(١) تلميذ من الطبقة الثانية من تلاميذ الشيخ، انظر: أصول الدِّين، للبغدادي: ٣١٠.

(٢) تبيين كَذِبِ المفتري، لابن عساكر: ١٢٨ (مع مقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري).

(٣) م.ن: ١٣٥.

ونُلاحِظُ على النَّصَّيْنِ السابقَيْن: أنَّ ابنَ عساكِرَ عدَّد في النَّصِّ الأوَّلِ مِن مؤلفاتِ الأشعريِّ[١] اثنين وسبعين كِتابًا، كما نُلاحِظُ أنَّ ابنَ فُورَك يَذْكُرُ أسامِيَ عشرينَ كِتابًا -عدا المسائلَ والمُجالساتِ- صنَّفَها الشَّيخُ في الفترةِ ما بَيْن (٣٢٠-٣٢٤هـ)[٢].

أمَّا مُصنَّفاتُ الشَّيخِ الخاصَّةُ بعِلمِ التوحيدِ، فإنَّ ابنَ عساكر يقولُ عنها: «وقد وجدتُ لأبي الحسنِ الأشعريِّ-رضِيَ اللَّهُ عنه- كُتبًا كثيرةً في هذا الفنِّ «التوحيدِ» وهي قريبةٌ من مِئتَي كِتابٍ»[٣].

وممَّا يَعجَبُ له الباحثُ المُنقِّبُ عن آثارِ الشَّيخِ: أنَّ هذا التُّراثَ المترامِيَ الأطرافِ، والذي كادَ يبلُغُ مِئتَيْ كتابٍ في فنٍّ واحدٍ- لم يصِلْنا منه غيرُ ستَّةِ مُصنَّفاتٍ فقط، هي:

١- رسالةُ الإيمانِ[٤].

٢- كتابُ الإبانةِ في أصولِ الدِّيانةِ[٥].

٣- رسالةُ استحسانِ الخَوْضِ في عِلْمِ الكلامِ[٦].

---

(١) م. ن: ١٢٨-١٣٤.

(٢) م. ن: ١٣٥-١٣٦.

(٣) م.ن: ١٤٠، وانظر أيضًا: أصول الدِّين، لأبي اليُسر البزدَوِيّ: ٢، ودراسة الأب مكارثي عن الأشعري بعنوان: The Thedogy of al-'Ash'ri: ٢١١-٢٣٠، وقد وصل بمصنّفات الأشعري - اعتمادًا على ابن عساكر - إلى مئة وستين مصنفًا.

(٤) نشرها المستشرق الألماني ويلهلم سبيتا (Willhelm Spitta) (ت. ١٨٣٣م) ضمن كتابه عن الإمام الأشعري باللغة الألمانية (ص ١٣٨ - ١٤٠) سنة ١٨٧٦م، وانظر: البحث السابق، لجيماريه (بالفرنسية): ١، ٢.

(٥) طُبِعَ للمرّة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر أباد بالهند سنة ١٣٢١هـ، ثم قامت بتحقيقه الأستاذة القديرة فوقية حسين محمود ونشرتهُ بدار الأنصار بالقاهرة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

(٦) طُبِعَت للمرة الأولى بحيدر أباد سنة ١٣٢٣هـ، ثم طبع ثانية سنة ١٣٤٤هـ وعن هذه الطبعة نشر =

٤- رسالةٌ إلى أهلِ الثَّغرِ[١].

٥- كتابُ مَقالاتِ الإسلاميِّين واختلافِ المُصلِّين[٢].

٦- كتابُ اللُّمَعِ في الرَّدِّ على أهلِ الزَّيغِ والبِدَعِ[٣].

على أنَّ هذه المُصنَّفاتِ السِّتَّةَ السابقةَ لا تُمثِّلُ- فيما يرَى الأستاذ الكبير جيماريه Daniel Gimaret[٤]- البُعدَ الحقيقيَّ لفلسفةِ الشَّيخِ، ولا تَعكِسُ عُمقَ مذهبِه الكلاميِّ كما صوَّرتْه عناوينُ هذه السِّلسلةِ الطويلةِ من مُصنَّفاتِه، أو أجوبتِه على المسائلِ، أو أماليه على الناسِ، بل يَذهبُ الأستاذُ - وبحقٍّ - إلى أنَّ هذه المُؤلَّفاتِ السِّتَّةَ يَصعُبُ اعتبارُها مؤلَّفاتٍ رئيسةً أو مصادرَ أُمَّهاتٍ لعقيدةِ الأشعريِّ، وذلك للأسبابِ الآتيةِ:

١- أنَّ المُؤلَّفاتِ الأربعةَ الأُولَى، وهي: «رِسالةُ الإيمانِ»، و«كتابُ الإبانةِ»، و«رسالةُ استحسانِ الخَوْضِ في عِلمِ الكلامِ» أو «الحثّ على البحثِ»، و«رسالةٌ إلى أهلِ الثَّغرِ» - لا يَرِدُ لها ذِكْرٌ لا في قائمةِ الشَّيخِ ولا

= الأب مكارثي هذه الرسالة مع ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية ضمن نشرته لكتاب «اللمع» (٨٥-٩٩) ثم جاء الأستاذ فرانك فحقّقها بالاعتماد على عِدَّة نُسخ مخطوطةٍ، ونشرها بعنوان: «الحثّ على البحث» في مجلة الدومنيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة: المجلد: ١٨ ص ١٣٥ - ١٥٢، سنة ١٩٨٨.

(١) طبعت للمرة الأولى في تركيا بتحقيق قوام الدين في مجموعة كلية الإلهيات، المجلد ٧ - ٨ سنة ١٩٢٨م، ثم طبعت بتحقيق محمد السيد الجَلْيند بعنوان «أصول أهل السنة والجماعة» المسمَّاة: «رسالة أهل الثغر» القاهرة سنة ١٩٨٧م.

(٢) نشره للمرة الأولى بتحقيق: هلموت ريتر «Hellmut Ritter» (ت. ١٩٧١م)، إستامبول ١٩٢٩-١٩٣٠م، ثم نشره محمد محيي الدين عبد الحميد بالقاهرة ١٩٥٠، ١٩٥٤م.

(٣) نشره ـ مع ترجمته إلى الإنجليزية ـ الأب مكارثي في كتابه السابق: (١- ٨٣)، ١٩٥٢م، ثم نشره الدكتور حمودة غرابة بالقاهرة ١٩٥٥م.

(٤) جيماريه: المصدر السابق.

في قائمةِ أبي بكرِ بنِ فُورَك، وهذا وإنْ كان لا يَعني التشكيكَ في صِحَّةِ نسبتِها، إلَّا أنَّه يَدُلُّ دِلالةً قويَّةً على أنَّ كُلًّا مِنَ الشَّيخِ والتلميذِ قد اعتَبَرَها ذاتَ قِيمةٍ ثانويَةٍ في أهميَّةِ المُؤلَّفاتِ، وإلَّا فكيفَ يُهمَلُ ذِكرُها إذا كانت ذاتَ شأنٍ يجعلُها تَقِفُ جَنبًا إلى جنبٍ مع المُصنَّفاتِ المذكورةِ؟!

٢- وكتابُ المقالاتِ هو أيضًا كتابٌ ذو أهميَّةٍ ثانويَّةٍ؛ لأنَّه لا يُعنَى - من بيانِ فلسفةِ الشَّيخِ - إلَّا بسردِ إشاراتٍ مُقتضَبةٍ لا تكفي لتكوينِ بِناءٍ مُتكامِلٍ لمذهبٍ كلاميٍّ كمِثلِ الذي يُعرَفُ للأشعريِّ.

٣- ويَبقَى كتابُ اللُّمَعِ - وهو لا شكَّ مذكورٌ في أوائلِ المُصنَّفاتِ الواردةِ بقائمةِ الشَّيخِ، التي نقلَها عنه ابنُ عساكر في المصدرِ السابقِ، ثمَّ هو كتابٌ قد أحدثَ ردودَ فِعْلٍ مُتبايِنَةً عند مُفكِّرِي المعتزلةِ والأشاعرةِ على السواءِ، ويكفي أنْ نعلمَ أنَّ القاضيَ عبدَ الجبارِ الهمداني (ت. ٤١٥هـ) يُعرَفُ له كِتابٌ بعُنوانِ: «نَقْض اللُّمَعِ»[١]، **وأنَّ أبا بكر الباقلانيَّ (ت. ٤٠٣هـ) يُعرَفُ له كتابٌ بعُنوانٍ: «شرح اللُّمَعِ»**[٢]. **فضلًا عن أنَّ «كتابَ اللُّمعِ»** لا يعدو أنْ يكونَ كُتَيِّبًا صغيرًا محدودَ المباحثِ والفصولِ، بل تكادُ تكونُ أبحاثُه قاصرةً على إلهيّاتِ عِلْمِ الكلامِ، لا تعدوها إلى مجالاتِه الأُخرَى.

وإذًا فليس مِنَ المعقولِ في شيءٍ أنْ تُمثِّلَ هذه المصنَّفاتُ المحدودةُ - شكلًا أو موضوعًا- مَذهبَ الشَّيخِ الأشعريِّ وفلسفتَه بأبعادِها المُتعدِّدةِ في عِلمِ الكلامِ، أو في عِلمِ المُناظرةِ والجَدَلِ، أو في المعقولاتِ بوجهٍ عامٍّ -

---

(١) انظر: المغني: ٦ (القسم الثاني) ٧١، ٧ /٥٩، ١٤٨، ٨/٣٢، وانظر أيضًا: جيماريه، المصدر السابق.

(٢) الشامل، لإمام الحرمين الجويني: ١٢٣.

وبخاصَّةٍ حين تُحدِّثُنا المصادرُ المُوثِّقةُ عنِ المكانةِ العُليا التي كان يحتلُّها الأشعريُّ كإمامٍ مِن أئمةِ الدِّينِ في عِلمِ الكلامِ، وتصِفُه بأنَّه: «شَيخُ النظرِ، وإمامُ الآفاقِ في الجدلِ والتحقيقِ»، وأنَّه كان شَجًا في حُلوقِ المُعتزلةِ، وأنَّه ملأَ الدُّنيا بمُؤلَّفاتِه ومُناظراتِه[1].

إنَّ إمامًا بهذا الوصفِ مِنَ العِلمِ والمعرفةِ وبُعدِ الشُّهرةِ لا يُمكِنُ أبدًا أنْ يَتبيَّنَ مَذهبُه كامِلًا من مُصنَّفاتٍ سِتَّةٍ، معظمُها إمَّا رسائلُ صغيرةٌ، أو إشاراتٌ سريعةٌ، أو مُعالجاتٌ قاصِرةٌ على مجالاتٍ محدودةٍ من مجالاتِ علمِ الكلامِ. وبِناءً على ذلك يُصبِحُ البحثُ عن مذهبِ الشَّيخِ -بصورةٍ مُتكامِلةٍ، أو شِبهِ مُتكامِلةٍ قدرَ الإمكانِ- رَهْنًا بمَصادرَ أُخرَى إلى جِوارِ هذه المصادرِ المعروفةِ التي ذكرناها آنفًا.

وهنا تجدُرُ الإشارةُ إلى مُصنَّفٍ بعُنوانِ: **«مُجرَّد مَقالاتِ الشَّيخِ أبي الحسنِ عليِّ بنِ إسماعيلَ الأشعريِّ»** من إملاءِ الإمامِ أبي بكرٍ محمدِ بنِ الحسنِ بنِ فُورَك[2]. هذا المُصنَّفُ وإن لم يكُنْ من تأليفِ الشَّيخِ الأشعريِّ نفسِه، أو ممَّا كتبَه أو أملاه على الناسِ، إلَّا أنَّه يُعَدُّ مَصدرًا مهمًّا لمذهبِ الشَّيخِ وآرائِه ودقائقِ فلسفتِه وعِلمِه، سواءٌ ما تعلَّقَ بعِلمِ الكلامِ، أو بعِلمِ الجَدَلِ، أو بأصولِ الفقهِ. والمُتصفِّحُ لهذا الكتابِ يُطالِعُه عرضٌ مُوجَزٌ أو مُفصَّلٌ لمذهبِ الشَّيخِ في أدقِّ المسائلِ الكلاميَّةِ والأصوليَّةِ والجدليَّةِ، نذكرُ منها -على سبيلِ المثالِ لا الحصرِ-: مَفهومَ العِلمِ - مَدارِكَ العلومِ - دلائلَ

---

(١) أصول الدِّين، للبغدادي: ٣٠٩.

(٢) مخطوط بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم [اللوحة: ٢٥٣ توحيد]، وقد حَصَلتُ على نسخة مصورة من هذا المخطوط، واعتنى بتحقيقِه ونَشْرِه نشرةً علميَّةً نقديَّةً الأستاذ «دانيال جيماريه» أستاذ علم الكلام بالدراسات العليا بالسوربون، وطبعه سنة: ١٩٨٧م ببيروت.

العقولِ - الصِّفةَ والوصفَ والموصوفَ - الكسبَ - التوليدَ - اللُّطفَ - الصَّلاحَ والأَصْلَحَ - الآجالَ - الرِّزقَ - التعديلَ والتجويرَ - النفيَ والإثباتَ - التَّركَ - الأكوانَ - المعدومَ - المعرفةَ - الرُّوحَ - الإدراكَ - التضادَّ - التشابهَ والاختلافَ والتغيرَ - الكُمونَ والظُّهورَ - الخلاءَ والمَلاءَ - المكانَ - الاعتمادَ - آدابَ الجَدَلِ وقواعِدَه - الاستشهادَ بالشاهدِ على الغائبِ. والذي يعنينا في بحثنا هذا من هذه المفاهيم هو معنى «العلم» وما يتعلق به من أبحاث كلامية كانت -ولا تزال- مثار تأمل عميق ونظر فلسفي في تاريخ علم الكلام ومدارسه وأئمته.

معنى العِلمِ:

والعلمُ عند الأشعريِّ هو: «ما بِه يَعْلَمُ العالِمُ المعلومَ». وهذا التعريفُ يلتزمُه الشيخُ ويكرِّرُه في كثيرٍ مِن كتُبِه كما يقولُ ابنُ فُورَك[1]، ومعنى هذا التعريفِ هو: أنَّ العالِمَ لا يعلَمُ المعلوماتِ بذاتِه أو بنَفْسِه، وإنَّما يَعلمُها بأمرٍ آخرَ مغايرٍ لذاتِه، وهذا الأمرُ الآخَرُ هو ما يُسمَّى: «العِلْمَ»، فالعِلْمُ هو الصِّفَةُ أو الأمرُ الذي به يَعْلَمُ العالِمُ المعلومَ.

ومِن هذا المُنطَلَقِ يرَى الشَّيخُ أنَّ الوصفَ بالمشتقِّ يُثبِتُ أصلَ الاشتقاقِ لمَن قامَ به هذا الوصفُ، أي إنَّ الوصفَ بعالِمٍ أو قادِرٍ يُثبِتُ أصلَ الاشتقاقِ الذي هو المصدَرُ، وهو: عِلمٌ وقُدرةٌ، للذَّاتِ التي اتَّصفَت بعالِمٍ وقادِرٍ، وذلك لأنَّ ثبوتَ مصدرِ الاشتقاقِ أو أصلِ الاشتقاقِ للذَّاتِ هو: «العِلَّةُ» التي تُسوِّغُ الوصفَ، ومِن هنا كان العالِمُ عالِمًا بسببِ مصدرِ الاشتقاقِ الذي هو: «العِلمُ»، لا بسببِ ذاتِه أو بسببِ أيَّةِ عِلَّةٍ أُخرَى غيرِ هذا الأصلِ الذي هو المَصدرُ.

(١) مُجرَّد مقالاتِ الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فُورَك: [اللوحة: ١/أ] ١٠.

وعلى هذا الأساسِ وصفَ الشيخُ العِلمَ بأنّهُ: «السببُ أو العِلّةُ التي يَعلَمُ بها العالِمُ المعلوماتِ»(١).

وقد أنكرَ الشيخُ(٢) تعريفَ أوائلِ المعتزلةِ العِلمَ بأنّه «اعتقادُ الشيءِ على ما هو به»(٣)؛ لأنَّ المقلِّدَ يعتقِدُ في ثبوتِ الصَّانعِ، ويَصْدُقُ على تقليدِهِ هذا أنّهُ اعتقادٌ للشيءِ على ما هو بِهِ، مع أنَّ التقليدَ شيءٌ والعِلمَ شيءٌ آخرُ، فيكونُ دليلُ المعتزلةِ غيرَ مانعٍ، وهو ممّا يُفسِدُ التعريفَ(٤). على أنَّ الاعتقادَ دائمًا ما يُطلَقُ على العِلمِ تَجوُّزًا؛ إذ لا ضرورةَ في أن يكونَ الاعتقادُ عِلْمًا، بل قد يتحقَّقُ الاعتقادُ بدونِ معنَى العِلمِ، وبدونِ الاتّصافِ به.

وعند الأشعريِّ لا فَرْقَ بين معنَى «العِلمِ» ومعنَى كُلٍّ مِنَ اليقينِ، والفَهْمِ والدِّرايَةِ والفِقهِ والفِطنَةِ، فكُلُّ ذلك عِندَه بمعنَى العِلمِ وهي مُترادِفاتٌ عَلَى

(١) مُ: ن.

(٢) كما في المجرد، لابن فورك: [اللوحة:١/أ] ١١.

(٣) انظر: المغني: ١٢/ ١٣، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ٤٦.

هذا ويذكُرُ إمامُ الحرمَينِ الجُوَينيُّ أنَّ مُتأخّري المُعتزلةِ زادوا في تعريفِ العِلم قولَهم: «العِلمُ هو: اعتِقادُ الشَّيءِ على ما هو به مع توطينِ النَّفْسِ إلى المُعتقَدِ إذا وقَع ضرورةً أو نظرًا» (كتاب الإرشاد: ١٣)، وذلك للخروجِ مِن الاعتراضِ الأشعريِّ على تعريفِهِمُ الأوَّلِ، غيرَ أنَّ الجُوينيَّ لم يَرتضِ أيضًا هذا التعريفَ الثاني، لأنّه قُيِّد في الاعتقادِ بأنّه اعتقادٌ في شيءٍ، وهذا القيدُ يُخرِجُ العِلمَ باستحالةِ شريكِ الباري، والعِلمَ بالمُستحيلاتِ، والعِلمَ باستحالةِ اجتماعِ المُتضادَّات، فكُلُّ هذه عُلومٌ ولكنْ ليست عُلومًا بأشياءَ ولا بموجوداتٍ بل هي علومٌ بأعدامٍ يستحيلُ وُجودُها أو تشيُّؤُها. وإذًا فاشتمالُ التَّعريفِ على قَيدِ «الشَّيءِ» يُخرِجُ بعضَ أفرادِ المُعرَّفِ، فتعريفُ متأخري المعتزلةِ للعِلمِ غيرُ جامعٍ، كما كان تعريفُ الأوائلِ غيرَ مانِعٍ. ولا يُقالُ إنَّ هذا الاعتراضَ لا يَلزَمُ المُعتزلةَ لأنّهم قائلون بشَيئِيّةِ المعدوم، وذلك لأنَّ الشيءَ عِندَهم هو المَعدومُ القابِلُ للوجودِ أو الذي يَصِحُّ وجودُه، والعلومُ الثلاثةُ ـ في الأمثلةِ ـ أعدامٌ لا يصِحُّ وجودُها، «فقد شذَّتْ علومٌ عن الحَدِّ» كما يقولُ الجوينيّ (م. ن: ١٣).

(٤) انظر شرح المواقف للشريف الجرجاني: ١/ ٦٩، (ط. السعادة).

معنًى واحدٍ، كما يَتَبَيَّنُ مِن مَذهَبِه الذي يحكِيه ابنُ فُورَك[١].

وكذلك يُسَوِّي الأشعريُّ بينَ معنَى «العِلمِ» مِن ناحيةٍ ومعنَى «العقلِ» والمَعرفةِ مِن ناحيةٍ أُخرَى، مُستَدِلًّا على ذلك بما ذَهَبَ إليه أهْلُ اللُّغةِ مِن أنَّه لا فَرْقَ بينَ قَوْلِ القائلِ: «عَقَلتُه وعَرَفتُه وعَلِمتُه» وأنَّهم يُحيلون قَولَ القائلِ: «عَقَلتُه ولَم أعْلَمْه» أو «عَلِمتُه ولم أعقِلْه» أو «عَرَفتُه ولم أَعلَمْه»، «فكما تَبَيَّنَ بذلك أنَّ العِلمَ والمعرِفَةَ معناهما واحِدٌ، فكذلك تَبَيَّنَ بمِثلِه أنَّ العَقلَ والعِلمَ معناهما واحِدٌ»[٢]، والذي يُطلَقُ على اللهِ تعالى من بين هذه المعاني للعلم في مَذهَبِ الأشعريِّ هو «العِلْمُ» فقط دُونَ سائرِها، وكان لا يُسمِّى عِلمَ اللهِ بالعقلِ، ولا يُوصَفُ اللهُ عندَه بأنَّه عاقِلٌ أو عارِفٌ أو دارٍ أو فَطِنٌ أو فقيهٌ.

وإذا كان الإمامُ الأشعريُّ قد سَوَّى بينَ معاني هذه الأسماءِ فقد كان **مُقتضَى القياسِ أن تتَساوَى كُلُّ هذه المعاني في جَوازِ اتِّصافِ اللَّهِ تَعالَى بها ما دامت قد اتَّحدَت في المعنَى، وذلك لأنَّ حُكمَ الأمثالِ فيما يَجوزُ وما لا يَجوزُ واحِدٌ، فكيف صَحَّ هذا الاستثناءُ لَدَى الأشعريِّ؟**

إنَّ هذا الاستثناءَ يستنِدُ عندَه إلى مبدَأينِ ثابتَيْنِ:

الأوَّلُ: أنَّ اللَّهَ تَعالَى اختَصَّ نَفْسَه باسْمِ العِلمِ دونَ باقي الأسماءِ المَذكورةِ، وقد أجمَعَتِ الأُمَّةُ على ذلك.

والثاني: أنَّ الأسماءَ والصِّفاتِ في جَوازِ إطلاقِها على اللهِ تَعالَى وعَدَمِ جَوازِها، مَرَدُّه للتوقيفِ وليس للقياسِ[٣]، أي الوقوفِ عند حدودِ ما وَرَدَ في

(١) المجرد: [اللوحة: ١/أ] ١١.

(٢) المجرد: [اللوحة: ١٣٧/ب] ٢٨٤.

(٣) م. ن: [اللوحة: ١/أ، ١٣٧/ب] ١١، ٤٤، ٢٤٨.

الشَّرعِ، فما وَرَدَ مِن ذلك في الشَّرعِ صَحَّ إطلاقُه، وإلَّا فلا ، وهذا ما عبَّر عنه الإمامُ الجوينيُّ بقولِه : «ما وَرَدَ الشَّرعُ بإطلاقِه في أسماءِ اللَّهِ تَعالَى وصِفاتِه أطلَقناه ، وما منَع الشَّرعُ مِن إطلاقِه مَنعناه ، وما لم يَرِدْ فيه إذنٌ ولا مَنْعٌ لم نَقْضِ فيه بتحليلٍ ولا تحريمٍ؛ فإنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ تُتَلَقَّى مِن مواردِ السَّمعِ»[1] ، هذا التأصيلُ الأشعريُّ المُستنِدُ إلى التوقيفِ بدلًا مِن قياسِ العقلِ، هو الذي صَحَّح للأشعري أنْ يُفرِّقَ بينَ الأمثالِ في الحُكْمِ الواحدِ، والإطلاقِ الواحدِ، وهذا على خِلافِ ما يَذْهَبُ إليه المُعتزلةُ في مسألةِ إطلاقِ الأسماءِ والصِّفاتِ على اللَّهِ تَعالَى، فهُم وإن كانوا يمتنِعون مِن إطلاقِ كثيرٍ مِنَ المعاني -التي مَنَعَها الأشعريُّ- إلَّا أنَّ منطلقَهم يختلِفُ جِذريًّا عن مُنطلَقِ الأشاعرةِ في هذه المسألةِ فعندَ المعتزلةِ أنَّ القياسَ العقليَّ هو الذي يُصَحِّحُ الإطلاقَ أو لا يُصَحِّحُه، فإذا كان معنَى الاسمِ يَثْبُتُ في الأصلِ للَّهِ تَعالَى ولا يُلحِقُ به نَقْصًا صَحَّ إطلاقُه، والعكسُ صحيحٌ. وهم حين يمنعونَ إطلاقَ الفِطْنَةِ والعقلِ والفَهمِ وغيرِها، على اللَّهِ تَعالَى؛ فليس ذلك لأنَّ الشَّرعَ لم يَرِدْ بهذا الإطلاقِ، ولكن لأنَّ معاني هذه الألفاظِ لا تَتَساوَى مع مَعنَى «العِلمِ»، فهي ليستْ أمثالًا ولا مُرادفاتٍ للعِلمِ، وذلك لما تَقْتَضِيه معاني هذه الألفاظِ مِن سَبْقِ الجَهْلِ، واكتسابِ للعِلمِ وتحصيلٍ له بعدَ عدمٍ، وكُلُّ هذا ممَّا لا يليقُ بذاتِه تَعالَى، فيَستحيلُ -عقلًا- اتِّصافُه بأيٍّ منها، ولعلَّ هذا ما دفَعَ شيخَ المُعتزلةِ: «الجُبَّائيَّ» إلى القَولِ بجوازِ إطلاقِ وَصْفِ «عالِمٍ» و«عارِفٍ» و«دارٍ»، على اللَّهِ تَعالَى، بعدَما تَبيَّن له أنَّ الأوصافَ الثلاثةَ مُتساوِيَةُ المعنَى .

---

(١) الإرشاد، للجويني: ١٤٣ .

وأنَّ معنَى «عارِف» و «دارٍ» كمَعنَى «عالِم»، ومعناهما يَثْبُتُ للَّهِ تَعالَى ويَليقُ به، لكنَّه يَمنعُ إطلاقَ بَقيَّةِ الأسماءِ كالفَهْمِ والفِطْنَةِ والفِقهِ والاستبصارِ والاستبيانِ؛ لأنَّ هذه الأسماءَ تقتضِي -كما قُلنا- سَبْقَ الجَهْلِ أو عَدمَ العِلمِ، فلا يَثْبُتُ معناها في حَقِّ اللَّهِ تَعالَى. وهكذا كُلُّ اسْمٍ يَليقُ مَعناه بذاتِه تَعالَى مِن جِهَةِ العَقلِ أو القياسِ، يجُوزُ أن يُشْتَقَّ منه وَصْفٌ تَتَّصِفُ به الذَّاتُ حتى وإن لَمْ يَرِدْ به سَمْعٌ أو لَمْ تُجْمِعِ الأُمَّةُ عليه[1].

وعندَ الأشعريِّ أنَّ معنَى العِلمِ لا يقتَصِرُ على الإدراكِ العقليِّ وينحصِرُ فيه، بل يتعدَّاهُ إلى الإدراكِ الحِسِّيِّ كذلك، وبناءً على هذه النظرةِ تكونُ الرؤيةُ الحِسِّيَّةُ عِلْمًا بالمرئيِّ، كما يكونُ السَّمعُ عِلْمًا بالمسموعِ، أي: يكونُ الحِسُّ عِلْمًا بالمحسوسِ.

غيرَ أنَّ «ابنَ فُورَك» لا يرتضِي هذا القولَ، ويُرَجِّحُ قولًا آخرَ ذكرَه الأشعرِيُّ في بعضِ كتبِه، خلاصتُهُ: أنَّ العِلمَ ليسَ هو الإدراكَ، بلِ الإدراكُ معنًى زائدٌ على العِلمِ، وهو يَخْتَصُّ بإدراكِ الحواسِّ لمحسُوساتِها، وكأنَّ الأشعريَّ يُفرِّقُ عند الإنسانِ بينَ عِلْمٍ يتعلَّقُ بالمعلوماتِ العقليَّةِ، وإدراكٍ يتعلَّقُ بالمُدْرَكاتِ الحِسِّيَّةِ، أمَّا في الجانبِ الإلهيِّ فهناك العِلمُ الأزليُّ بجميعِ المعلوماتِ، وهناك أيضًا الإدراكُ الأزليُّ لجميعِ المُدْرَكاتِ.

وفيما يتعلَّقُ بإدراكاتِنا؛ فإنَّ الأشعريَّ يشترِطُ في عمليَّةِ الإدراكِ وجودَ المُدرِكِ والمُدرَكِ، وحياةَ المُدرِكِ، أمَّا الشرائطُ الأُخرَى مِن انفتاحِ العَينِ مثلًا، واتصالِ الضوءِ، وقُرْبِ المرئيِّ؛ فإنَّها ليست شروطًا ضروريَّةً، ولا

(١) راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري: ٥٢٦، والمغني للقاضي عبد الجبار: ٥/٢٢١، وأصول الدين للبغدادي ١١٦، ولوامع البينات للرازي: ٤٠.

عِلَلًا حتميّةً في حصولِ الإدراكِ، بل هي ليست أكثرَ مِن أمورٍ عاديةٍ جَرَتِ العادةُ بحدوثِها عند حصولِ الإدراكِ[١].

يقولُ ابنُ فُورَك في نقلِ مذهبِ «الشيخِ» في هذا الموضوعِ: «اعلَمْ أنَّه كان يقولُ: إنَّ المُدرِكَ لا يَصِحُّ أن يكونَ مُدرِكًا إلَّا بإدراكٍ هو معنًى موجودٌ قائمٌ به شاهِدًا وغائبًا، وإنَّه هو معنًى زائدٌ على العِلمِ، وليسَ هو نَفْسَ العِلْمِ، وكان يُسَوِّي بينَه وبينَ البصرِ ويقولُ: إنَّ إبصارَ المرئيّاتِ إدراكُها. وكان يقولُ: «إنَّ الإدراكَ يتعلَّقُ بالموجودِ، وإنَّ المُدرِكَ منَّا يُدرِكُ كلَّ مُدْرَكٍ بإدراكٍ، والبارِي تعالى مُدرِكٌ لجميعِ المُدْرَكاتِ بإدراكٍ أزليٍّ، كما هو عالِمٌ بعِلمٍ أزليٍّ...

وكان يقولُ: إنَّ وجودَ الإدراكِ لا يقتضي أكثرَ مِن وجودِ المُدرِكِ والمُدرَكِ وحياةِ المُدرِكِ، وإنَّ الإدراكَ الذي يحصلُ في أحدِنا بشريطةِ فتحِ العينِ واتصالِ الضَّوءِ وحضورِ المرئيِّ وقُربِهِ، ليسَ ذلك شروطًا لازِمَةً وأسبابًا مُوجِبةً، ولكنَّها ممَّا جَرَتِ العادةُ بفعلِها عند حدوثِ الإدراكِ لها ... وكان يقولُ: يجوزُ أن يخلُقَ اللَّهُ تعالى العِلمَ باللَّونِ في قلبِ الأعمَى»[٢].

ومِن هذا النَّصِّ يَتبَيَّنُ أنَّ الإدراكَ - عند الأشعريِّ - لا يُسَمَّى عِلمًا، بل هو أمرٌ آخَرُ غيرُ العِلمِ، وهو عند الإنسانِ ممَّا ينتمِي إلى معنَى الحواسِّ والمحسوساتِ، ومِن أجلِ ذلك أنكرَ الأشعريُّ قولَ المعتزِلَةِ: «إنَّ الإدراكَ هو العِلمُ بالمُدرَكِ»[٣]. ومن أجله أيضًا كانت تفرقته بين الإدراكِ والرؤيةِ في مبحثِ جوازِ رؤيةِ اللَّهِ تعالى.

---

(١) م. ن: [اللوحة:١٢٧/أ - ب] ٢٦٣.

(٢) م. ن: [اللوحة:١٢٧/ب - ١٢٨/أ] ٢٦٣-٢٦٤.

(٣) مقالات الإسلاميِّين واختلاف المُصلِّين، للأشعري: ١٠٥/٢.

وعند الشيخِ أنَّ الإدراكَ إذا كان يتعلَّقُ بالمحسوساتِ فهو - إذًا - ممَّا يختصُّ بالموجوداتِ فقط دونَ المعدوماتِ ، أي : لا يَصِحُّ أن يتعلَّقَ الإدراكُ عنده بالمعدومِ . وهذا فرقٌ آخرُ بينَ العِلمِ وبينَ الإدراكِ مِن حيثُ طبيعةُ « التَّعلُّقِ » في كُلٍّ منهما ، فإذا كان العِلمُ يتعلَّقُ بالموجودِ وبالمعدومِ على السَّواءِ، فإنَّ الإدراكَ لا يتعلَّقُ إلَّا بالمُدرَكِ الموجودِ فقط . ونلاحِظُ أنَّ الشيخَ لا يُجوِّزُ أن يُدرَكَ مُدْرَكانِ بإدراكٍ واحدٍ .

وكذلك لا يتعلَّقُ العِلمُ الواحدُ بمعلومَيْن ، وهذا أمرٌ منطِقِيٌّ إذا أخذنا في الاعتبارِ أنَّ العِلمَ والإدراكَ هما مِن قبيلِ الأعراضِ عند الشيخِ ، ومِن حُكْمِ الأعراضِ والجواهرِ - عِندَه - استحالةُ وجودِها في مَحَلَّينِ أو في مكانَينِ معًا .

والتعريفُ السابِقُ للعِلمِ يطَّرِدُ - فيما يرى الأشعريُّ - شاهِدًا وغائبًا ، أي : كما يُقالُ في العِلمِ الحادِثِ : « إنَّه ما به يَعْلَمُ العالِمُ المعلومَ »، كذلك يُقالُ هذا التعريفُ نَفْسُه بالنسبةِ للعِلمِ القديمِ .

وقد عَوَّلَ الأشعريُّ على هذا التعريفِ في إثباتِ الصِّفاتِ للَّهِ -تعالى- وفي إثباتِ زيادَتِها على الذَّاتِ أيضًا ، فما دامَ التعريفُ السابِقُ يُثْبِتُ أصلَ الاشتقاقِ لمَن قامَ به الوصفُ : أي يُثبِتُ « العِلمَ » لمَن قامَ به وصفُ عالِمٍ ، فكذلك يَطَّرِدُ القولُ في كلِّ وصفٍ آخرَ مثل : قادرٍ ومريدٍ وسميعٍ ومتكلِّمٍ ، ويَثبُتُ تبعًا لذلك صِفةُ القُدرةِ والإرادةِ ... إلخ .

على أنَّ ثبوتَ الصِّفةِ لمَن قامَ به الوصفُ يقتضي -لا محالةَ- مغايرةً بينَ الصِّفةِ التي تقومُ بالذَّاتِ وبينَ الذَّاتِ التي تثبتُ لها هذه الصِّفةُ، ومعنى هذا ألَّا يكونَ سببُ العِلمِ في العالِمِ هو ذاتَ العالِمِ، أي: لا يَعلمُ المعلوماتِ بذاتِه، وإنَّما بصفةٍ مُغايرةٍ لذاتِه وزائدةٍ عليها هي : صِفةُ العِلمِ . وهذا القولُ -

كما سبقَ- مُطَّرِدٌ في كلِّ عالِمٍ شاهِدًا وغائبًا، وهو يُثبِتُ زيادةَ الصِّفةِ على الذاتِ ومغايرتَها لها في الشاهدِ والغائبِ على السَّواءِ.

أقسامُ العِلمِ:

مذهبُ الشيخِ أنَّ العِلمَ ينقسِمُ إلى عِلمٍ ضروريٍّ وإلى عِلمٍ كَسْبِيٍّ، ويجبُ أن نَتَنَبَّهَ -منذُ البدايةِ- إلى أنَّ العِلمَ المنقسِمَ إلى هذين القسمَينِ هو العِلمُ الحادثُ لا العِلمُ القديمُ الذي هو صِفةٌ مِن صفاتِ اللّهِ تعالى، إذِ العِلمُ القديمُ لا ينقسِمُ ولا تختلِفُ مصادِرُه، أو تتباين جهاتُه، ولا يُقالُ فيه إنَّه ضروريٌّ أو إنَّه كسبيٌّ، بلِ المنقسِمُ إلى هذينِ القسمَينِ هو العِلمُ الحادثُ فقط.

والعلومُ الضروريَّةُ: هي العلومُ التي يُضطرُّ الإنسانُ للتصديقِ بِها اضطرارًا، أي: هي المعارفُ التي يُصدِّقُ بها المَرءُ ولا يجِدُ لتصديقِه بها تفسيرًا ولا تعليلًا لاضطرارِه بالتصديقِ بها.

وقدِ اختلفتْ عبارةُ «الشَّيخِ» في إطلاقِ معنى «الضرورةِ» على العِلمِ أو على غيرِ العِلمِ مِنَ المعاني الأُخرَى، وكما ينقُلُ ابنُ فُورَك فإنَّ الشيخَ قال في بعضِ كُتُبِهِ: إنَّ معنى الضروريِّ ما حُمِلَ عليه الإنسانُ وأُجبِرَ عليه، ولو أرادَ التخلُّصَ منه لم يجِدْ إليه سبيلًا. وقال في غيرِه مِنَ الكُتُبِ: إنَّ الضرورةَ تُستَعمَلُ في هذه المعاني على أحدِ وجهَيْنِ:

أحدُهما: بمعنى الحاجَةِ، كقولِه تباركَ وتعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ﴾[1]، وقولِه سبحانَه: ﴿إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ﴾[2]. فهذهِ ضرورةُ الحاجَةِ، أو تكونُ ضرورةٌ على معنى ما يحدُثُ فيه كارِهًا له، كقولِ القائلِ:

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١١٩.

اضطررتُ إلى فعلِ كذا ، أو اضطرَّني السُّلطانُ إلى دفعِ مالي إليه ، إذا أكرَهَهُ عليهِ[١] .

ونستطيعُ أن نستنبِطَ مِن هذا أنَّ معنى الضرورةِ يدورُ حولَ معنى الاضطرارِ أو الإكراهِ ، سواءٌ كان هذا الاضطرارُ مقصودًا مِن جانبِ المضطرِّ ، مثل أن يقصدَ الشَّخصُ إلى فعلِ ما يُضطرُّ إليه مِن أكلِ ميتةٍ أو مِن رُكُوبِ مَتنِ الأخطارِ والأهوالِ ، أو كان الاضطرارُ غيرَ مقصودٍ للشَّخصِ ، إلَّا أنَّه مفروضٌ عليهِ ومضطرٌّ إليه ، مثلَ أن يُجبَرَ الشَّخصُ على فعلٍ مُعَيَّنٍ هو له كارهٌ .

ومِن هذه التَّفرِقَةِ بينَ ضرورةٍ يسعَى إليها الشخصُ وبينَ ضرورةٍ تُفْرَضُ عليه فَرضًا ، يرَى « الشيخُ » أنَّ الشيءَ الواحِدَ قد يكونُ كَسْبًا مِن جهةٍ، وضرورةً مِن جهةٍ أُخرَى ، أي : يكونُ كَسْبًا باعتبارِ توجُّهِ قَصدِ الفاعِلِ ومباشرةِ الفعلِ ، ويكون ضرورةً باعتبارِ أنَّ الفاعلَ مُضطَرٌّ ومُلْجَأٌ وكارِهٌ لهذا الفعلِ .

وإذا كان الشيءُ الواحدُ يُمكِنُ أن يكونَ مِن جهتَينِ مختلفتَينِ كَسْبًا وضرورةً ، فمن هذا المنطِقِ نفسه يُجَوِّزُ « الشيخُ » وقوعَ « عِلْمٍ »؛ لا هو ضرورةٌ ولا هو كَسْبٌ ، أي : عِلْمٌ لا يَقصِدُ إليه العالِمُ ولا يستنبطُه ، وهو في الوقتِ ذاتِه غيرُ مضطرٍّ ولا كارهٍ له ، ولم يضرِبِ الشيخُ مثلًا لهذا العِلمِ الذي هو لا ضرورةٌ ولا كسبٌ ، غيرَ أنَّ إمامَ الحرمَينِ وهو بصددِ تقسيمِ العِلمِ يضرِبُ مثلًا لهذا النوعِ مِن العِلمِ بالعِلمِ البَدَهِيِّ ، والعِلمِ الواقعِ على الحواسِّ[٢] ، ومِن هذين المثالَينِ يتَّضِحُ أنَّ المعنَى الحقيقيَّ الذي ينبغي أن يتضمَّنَه مفهومُ الضرورةِ هو معنَى « الضَّررِ » أو معنَى « الإكراهِ » .

---

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ٢/أ] ١٢.

(٢) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني: ٢٩.

ولا شكَّ أنَّ «بَدَهيّاتِ العقلِ» بهذا المعنى المقصودِ مِن لفظِ الضرورةِ، ليست علومًا ضروريّةً؛ لأنّها علومٌ تألَفُها النَّفْسُ في غيرِ كُرهٍ ولا ضررٍ، وكذلك مُدرَكاتُ البصرِ والسمعِ -مثلًا- يمكنُ أن تتّصِفَ بهذا الوصْفِ، أي: تتّصِفَ بأنّها غيرُ مُكتَسَبةٍ عن طريقِ استنباطٍ أو إعْمالِ فِكرٍ ونظرٍ، كما تتّصِفُ أيضًا بأنّها غيرُ ضروريّةٍ بالمعنَى الذي حدَّده الجوينيُّ وهو: الضَّررُ أوِ الإكراهُ.

بيدَ أنّنا سنرَى أنَّ «الشَّيخَ» يُصَنِّفُ بَدَهيّاتِ العقلِ -في أكثرَ مِن موضعٍ- تحتَ قسمِ الضروريّاتِ أوِ العلومِ الضروريّةِ، بل ويجعلُ مُدرَكاتِ الحواسِّ مِن هذا القبيلِ أيضًا، وهذا يجعلُ رأيَ الشيخِ يختلفُ في المسألةِ الواحِدةِ نفْسِها مِن موضعٍ لآخرَ، وفيما أعتقدُ فإنَّ ثمّةَ تداخلًا واضِحًا -في كتاباتِ الشيخِ- بينَ الضروريِّ بالمعنَى المقابِلِ للنظريِّ، أي: بينَ الوضوحِ الذّاتيِّ مِن جهةٍ، والاستنباطِ مِن جهةٍ أُخرى، وبينَ الضروريِّ بالمعنَى المقابِلِ للكسبيِّ، أي: بينَ الاضطرارِ والإكراهِ مِن جانبٍ، والإرادةِ والاختيارِ مِن جانبٍ آخرَ.

والذي لا شكَّ فيه أنَّ الشيخَ يُقَسِّمُ العِلمَ الحادِثَ بينَ نوعٍ هو «ضروريٌّ» ونوعٍ ثانٍ هو «كسبيٌّ»، وأنَّ «الضروريَّ» يستعمِلُهُ مرةً بمعنى الكُرهِ والضَّررِ -وهذا الاستعمالُ يصحُّ معه انقسامُ العِلمِ إلى أقسامٍ، منها هذا القِسمُ الموصوفُ بأنّهُ لا هو ضروريٌّ ولا كسبيٌّ- كما يستعملُه مرّةً أُخرَى بمعنَى العِلمِ المركوزِ في فِطرةِ الإنسانِ، أو العِلمِ اليقينيِّ المَبْنيِّ على العِلمِ الفِطريِّ، وهذا الاستعمالُ الثاني لا يمكِنُ أن ينقسِمَ العِلمُ باعتبارِهِ إلّا إلى قسمَيْنِ اثنينِ فقط هما: العِلمُ الضروريُّ، والعِلمُ الكَسْبيُّ[1].

وأغلبُ الظَّنِّ أنَّ استدلالَ المعتزلةِ على نفي صفةِ العِلمِ عن اللهِ تعالَى

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ٢/ب] ١٣.

« بأنَّ العِلمَ لو ثبتَ لكان إمَّا كسبًا وإمَّا ضرورةً ، وكلاهما محالٌ »، هو الذي دفعَ بالإمامِ الأشعريِّ إلى تحليلِ العِلمِ الضروريِّ بالصورةِ التي أوضحناها ، ذلك أنَّ إبطالَ دليلِ المعتزلةِ هذا ، لا بُدَّ فيه مِن أحدِ وجهينِ :

- فإمَّا تسليمُ حصرِ انقسامِ العِلمِ إلى ضروريٍّ وكسبيٍّ في الشاهِدِ فقط ومَنعِ ذلك في الغائبِ .

- وإمَّا مَنعُ هذا الحصرِ بتجويزِ قسمٍ ثالثٍ لا هو ضروريٌّ ولا هو كَسْبيٌّ .

وأكبرُ الظَّنِّ - أيضًا - أنَّ الشيخَ يرتضي الوجهَ الأوَّلَ مِن هذين الوجهَيْنِ وهو بصدَدِ نقدِ دليلِ المعتزلةِ ، وأنَّ مذهبَه في ذلك هو : تسليمُ الحَصْرِ في العِلمِ الحادثِ ، ومنعُ الانقسامِ في العِلمِ القديمِ . وأمَّا منعُ الحصرِ في الشاهِدِ بتجويزِ عِلمٍ خارجٍ عن وصفِ الضرورةِ والاكتسابِ معًا، فقد كان مجرَّدَ احتمالٍ أدَّى إليه نزاعُهُ مع المعتزِلَةِ ، والدَّليلُ على ذلك أنَّ الشَّيخَ - في أكثرَ مِن موضعٍ - صريحٌ في أنَّ العِلمَ الحادثَ منقسمٌ إلى ضروريٍّ وكسبيٍّ ، فلو كان هناك قسمٌ ثالِثٌ للعِلمِ لمَا تَمَّ للشيخِ حصرُ القِسمةِ في الضروريِّ والكسبيِّ ، ولعلَّ هذا ما عناهُ إمامُ الحرمَينِ بقولِهِ - بعدَ تقسيمِه للعِلمِ إلى أربعةِ أقسامٍ : عِلمٍ ليسَ بضروريٍّ ولا كسبيٍّ ، وعِلمٍ كسبيٍّ وضروريٍّ ، وعِلمٍ ضروريٍّ ليسَ بكسبيٍّ ، وعِلمٍ كسبيٍّ ليسَ بضروريٍّ - : « فقد حصلَ مِن جملَةِ هذا في الشاهِدِ عِلمٌ ليسَ بضروريٍّ ولا كسبيٍّ ، فلا يُنكَرُ في الغائبِ أيضًا ثبوتُ علمٍ لا ضروريٍّ ولا كسبيٍّ »[1] .

ونستطيعُ أن نُمَيِّزَ في العلومِ الضروريَّةِ - عند الشيخِ - بينَ مستويَينِ :

---

(١) الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني: ٢٩.

- مستوًى يسمِّيهِ «الأشعريُّ»، أوائلَ العقولِ، وهو يوازِي -تمامًا- القضايا الفطريَّةَ أو القضايا التي تُسَمَّى «الأولياتِ» تلك التي تستمتعُ برصيدٍ عالٍ مِنَ الوضوحِ الذَّاتيِّ لا تمكِنُ البرهنةُ عليهِ بحالٍ مِنَ الأحوالِ.

- ومستوًى يسمِّيهِ: «ضرورياتِ العِلمِ»، وهيَ ما يوازي بقيَّةَ اليقينيَّاتِ، التي تُستَخدَمُ كمبادِئَ أو مقدماتٍ ثابتةٍ لاكتسابِ العلومِ والمعارفِ التي تنبني عليها.

ويرى الأشعريُّ أنَّ هذا النوعَ الثاني - وهو «ضرورياتُ العِلمِ» - مشتركٌ بينَ كلِّ الناسِ إذا انتفَتِ الآفاتُ، «ولا يصِحُّ أن ينفرِدَ بعضُهم بالدَّعوَى فيه بما لا يجدُه صاحبُه، إذا اتفقَتْ حواسُّهم في الصِّحَّةِ، فأمَّا إذا تباينَت فسائغٌ»[1].

أمَّا النوعُ الأوَّلُ -وهو أوائلُ العقولِ- فهو متَّفَقٌ عليه ومشتَرَكٌ بينَ العُقلاءِ جميعًا، ويقرِّرُ الأشعريُّ أنَّ العقلَ السَّليمَ لا يَتَصَوَّرُ اختلافًا حولَ أوائلِ العقولِ؛ لأنَّ تجويزَ الاختلافِ حولَ هذا النوعِ مِنَ الضروريَّاتِ معناهُ: هدمُ الحقائقِ وإبطالُ كلِّ الطُّرقِ المؤدِّيةِ إلى إثباتِها، وقد مثَّلَ الأشعريُّ لهذا النوعِ مِنَ العِلمِ الضروريِّ بالمعارِفِ الآتيةِ:

(أ) العِلمُ بأنَّ الموجودَ لا يخلو مِن أن يكونَ أزليًّا، أو أنَّه لم يكُنْ فكانَ.

(ب) العِلمُ بأنَّ الجوهرَينِ أو الجِسمَينِ لا يخلوانِ مِن أن يكونا متقارِبَينِ أو متباعِدَينِ.

ومِن هذينِ المِثالَينِ اللذينِ أوردَهُما الأشعريُّ يتَّضِحُ أنَّ «أوائلَ العقولِ» -عندَه- هي بعينِها التي يُعَبَّرُ عنها في المنطِقِ الأرسطيِّ بالأوَّليَّاتِ، ومدارُ هذينِ المِثالَينِ هو: استحالَةُ اجتماعِ النقيضَينِ؛ لأنَّ المِثالَ الأوَّلَ يُرَدِّدُ بينَ

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ٤/ب] ١٦.

نقيضَينِ لا يجتمِعانِ ولا يرتفِعانِ ، إذِ الموجودُ إمَّا أن يكونَ أزليًّا، وإمَّا أن يكونَ حادِثًا ، والأزليَّةُ والحدُوثُ -بالمفهومِ الأشعريِّ- نقيضانِ أو في قوةِ النقيضَينِ .

وكذلكَ المثالُ الثاني يُرَدِّدُ بينَ أمرَيْنِ لا يجتمِعانِ معًا ولا يرتفِعانِ معًا عن أيِّ جَوهَرٍ أو جِسمٍ ، فكُلُّ جسمَينِ إمَّا أن يكونا متقارِبَينِ ، وإمَّا أن يكونا متباعِدَينِ ، والقُربُ والبُعدُ بينَ جِسمَينِ محدَّدَينِ نقيضانِ أو في قوَّةِ النقيضَينِ أيضًا .

ونستطيعُ القولَ بأنَّ « استحالَةَ اجتماعِ النقيضَينِ » هي أوَّلُ أوائلِ العُقولِ في نظريةِ العِلمِ عند الأشعريِّ ، وهي نقطةُ الارتكازِ في عمليَّةِ التفكيرِ في فلسفتِه ، شأنُهُ في ذلك شأنُ كُلِّ الفلاسِفَةِ العقليِّينَ في انطلاقِهم مِن قضايا بَدَهِيَّةٍ يتأسَّسُ عليها الفِكرُ البشريُّ ، وأوَّلُها : قضيةُ استحالَةِ اجتماعِ النقيضَينِ .

ومِنَ المعارِفِ الضروريَّةِ - أيضًا - معرِفَةُ الإنسانِ بنفسِهِ ، وكذلك معرِفَتُهُ بصِدقِ الأخبارِ المتواتِرَةِ .

ويبدُو أنَّ الأشعريَّ يستَعمِلُ مصطلَحَ «الضرورَةِ» هنا استعمالًا عامًّا ، أي إنَّه : لا يُفرِّقُ فيه بينَ الضَّرورةِ بمعنى : « بَدَهِيَّاتِ العقلِ » ، والضرورةِ بمعنى : « العِلمِ اليقينيِّ المكتسَبِ »، وإلَّا فإنَّ معرفَةَ الإنسانِ بنفسِهِ عِلمٌ يَنتَمِي إلى الضَّرورَةِ بالمعنَى الأوَّلِ ، بينما العِلمُ بصِدقِ القضايا المتواتِرَةِ مِن قَبيلِ اليقينيَّاتِ أوِ الضرورةِ بالمعنَى الثاني ، والدَّليلُ على ذلك أنَّ الأشعريَّ نفسَه يقولُ في هذا الصَّددِ : « ومِن هذه المعارفِ الضروريَّةِ ما يُعلَمُ أنَّها ضرورةٌ بالاستدلالِ ممَّا قد تنازَعَها المتنازِعُون ، فقال قومٌ : إنَّها اكتسابٌ ، وقال قومٌ : إنَّها ضرورةٌ ؛ لأنَّ العِلمَ بأنَّها ضرورةٌ ليسَ بضرورةٍ ، ولذلكَ تنازعَ النَّاسُ كثيرًا في المعارِفِ، فقال بعضُهم : إنَّها ضرورةٌ ، وقال بعضُهم : إنَّها اكتسابٌ »[1] .

---

(١) م.ن: [اللوحة: ١١٩/ب] ٢٤٨.

وإذًا فحديثُ الأشعريِّ عنِ الضرورةِ هنا حديثٌ عنِ القضايا اليقينيّةِ الرئيسيّةِ التي تُشَكِّلُ المُنطلقاتِ الأوّليّةَ لليقينِ في المعرفةِ البشريّةِ[1]، أي ما كان منها أوّليًا وما كان فِطريًّا أو مُستَدَلًّا ومُبرهَنًا عليه، فمعرفةُ الإنسانِ بنَفْسِهِ قضيةٌ بَدَهيّةٌ، ومعرفةُ الصِّدقِ في الخبرِ المتواتِرِ قضيةٌ يقينيّةٌ، والبَونُ بينَهما شاسِعٌ، برغمِ أنَّ الأشعريَّ قد سوَّى بينَهما في معنَى الضرورةِ في نَصِّهِ السابقِ.

وثمّةَ علومٌ أُخرَى يُصَنِّفُها الأشعريُّ تحتَ مفهومِ العلومِ الضروريّةِ، هذه العلومُ هي العلومُ العاديّةُ، وهي العِلمُ بما تَقضِي به العادَةُ وتقتضيه مُجرَياتُ الأحداثِ، فالعادَةُ تُحِيلُ أن يكونَ الجَبَلُ الذي قد رأيتُه منذُ لحظاتٍ قد انقلبَ إلى جَبَلٍ مِن ذَهَبٍ، أو القِطُّ الأليفُ الذي تركتُه في منزلي قد انقلبَ أسدًا مُفترِسًا، كما تُحِيلُ أن يكونَ بينَنا الآنَ فِيلٌ أو وَحشٌ مفترِسٌ، فمِثلُ هذهِ العلومِ هي علومٌ ضروريةٌ، أي: علومٌ يقينيّةٌ وصادِقَةٌ ولا يمكِنُ التشكيكُ فيها بحالٍ، غيرَ أنَّها لا تدخُلُ ضِمنَ «أوائلِ العقولِ»، أو أنَّها لا تَتَمتَّعُ باليقينِ الذي تتمتَّعُ به قضايا هذا المستوَى مِنَ العِلمِ: فالفَرقُ بين استحالةِ اجتماعِ النقيضَينِ وبينَ استحالَةِ انقلابِ الجَبَلِ ذَهَبًا، فَرقٌ واضِحٌ جدًّا لدَى العقلِ: إنَّ الاستحالةَ في القضيّةِ الأُولى لا تقبَلُ جَدَلًا ولا مُناقشةً، وهي استحالةٌ بيّنةٌ بذاتِها، فالأبيضُ واللا أبيضُ لا يجتمعانِ معًا في شيءٍ واحدٍ -في حُكمِ العقلِ- ومهما أُطلِقَ الإنسانُ العِنانَ لخيالِه فإنَّه لا يستطيعُ أن يتصوَّرَ اجتماعَ النقيضَينِ، والعقلُ قاضٍ بهذه الاستحالَةِ مهما تبدَّلَ به المكانُ أوِ الزَّمانُ.

والسببُ في ذلكَ أنَّ الحُكمَ في مِثلِ هذه القضايا حُكمٌ عقليٌّ، فحيثما كانَ العقلُ فهو -لا محالةَ- مستبطِنٌ لهذا الحكمِ وجارٍ على مقتضَى مضمونِهِ وفحواهُ، ولذلك كلَّما تصوَّر العقلُ شيئَيْنِ متناقِضَينِ، حكَمَ

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، لمحمد باقر الصدر: ٤١٣.

باستحالَةِ التقائِهما على الفَورِ - وليسَ الأمرُ كذلك فيما يتعلَّقُ باستحالَةِ انقلابِ الجَبَلِ ذَهَبًا ، فصحيحٌ أنَّ هذا الانقلابَ مستحيلٌ ، وأنَّ العقلَ يستبعِدُ ذلك استبعادًا تامًّا ، ولكنْ لأنَّ الحُكمَ هنا ليس حُكمًا عقليًّا بل هو حُكمٌ عاديٌّ ، أي : هو مقتضَى العادةِ وما تجري به الأمورُ -عادةً- فالعقلُ وهو يَتصوَّرُ إمكانَ انقلابِ الجبلِ ذهبًا ، لا يقعُ في الحرجِ الذي يقعُ فيه حينَ يتصوَّرُ إمكانَ اجتماعِ النقيضَينِ ، بل إنَّه مع استبعادِه انقلابَ الجَبلِ ذَهَبًا فإنَّه يُجَوِّزُهُ بصورةٍ أو بأُخرَى ، وانقلابُ الجبلِ ذَهَبًا بعدَ أنْ كانَ حَجَرًا لا تترتَّبُ عليه استحالةٌ عقليَّةٌ تمنعُ مِن تصوُّرِه أو تخيُّلِه .

ومِن أجلِ ذلك ، وبسببِ اختلافِ درجةِ اليقينِ بينَ العلومِ العاديَّةِ ، وبينَ مبادِئِ العلومِ - فرَّقَ الأشعريُّ بينَ هذينِ النوعَينِ : فجعَلَ العلومَ العاديَّةَ مِن قَبيلِ العلومِ الضروريَّةِ ، بينما جَعَلَ مبادِئَ العلومِ مِن قَبيلِ أوائلِ العلومِ .

وقضيةُ مَعرِفَةِ اللّهِ تعالى ليست قضيّةً ضروريَّةً بل هي -عنده- قضيّةٌ كسبيّةٌ ؛ لأنَّها لو كانت ضروريّةً لمَا صَحَّ أن تحومَ حولَها خواطِرُ الشُّكوكِ أو دواعي الإنكارِ ، ولمَّا رأينا أنَّ ثمَّةَ عقولًا لا تُعَدُّ كثرةً ولا تُحصَى ، قد صرَفَتْها الصوارِفُ ، ودَعَتْها الدَّواعِي إلى إنكارِ هذه القضيَّةِ وإلى القولِ بخلافِها ، علِمنا أنَّ هذه القضيةَ ليستْ مِنَ القضايا التي يضطرُّ إليها الإنسانُ اضطرارًا ، بل هي ممَّا تَحصُلُ عندَه بعدَ نظرٍ ورَوِيَّةٍ واستنباطٍ ومقايَسَةٍ ، والقرآنُ الكريمُ نفسُهُ قد أمرَ الناسَ بالعِلمِ بوحدانيَّةِ اللّهِ تعالى وبصِفاتِه فقالَ تعالى :

- ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد : الآية ١٩] .
- ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [البقرة : الآية ١٩٦] .
- ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : الآية ٢٣١] .

- ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة : الآية ٣٦].

وآياتٌ أُخرى كثيرةٌ وَرَدَ فيها الأمرُ بالعِلمِ به تعالى وبصِفاتِه، والأمرُ بالعِلمِ لا يمكنُ أن يتوجَّهُ على الضروريّاتِ المعلومَةِ مِن قَبلُ، وإلّا كانَ هذا الأمرُ تحصيلًا لحاصِلٍ.

فهذه الأوامِرُ المتكرِّرَةُ في القرآنِ الكريمِ والمتعلِّقَةُ بمعرِفَةِ اللّهِ تعالى تدلُّ دَلالةً قاطِعةً على أنَّ قضيَّةَ معرفةِ اللّهِ تعالى قضيَّةٌ كَسبيَّةٌ يتوقَّفُ تحصيلُها على نظرٍ واستدلالٍ[1].

وإذًا فالعلومُ الضروريَّةُ عند الأشعريِّ؛ منها ما هو مَحَلُّ اتِّفاقٍ بينَ النَّاسِ جميعًا، وهي: «بَدَهيّاتُ العقلِ» أو «أوائل العلومِ»، ومنها ما هو مُختلِفٌ في ضروريَّتِها ممَّا يراهُ البعضُ كذلك، ويراهُ البعضُ الآخَرُ أمرًا مُكتَسبًا عن طريقِ النَّظَرِ والاستدلالِ.

مدارِكُ العلومِ:

أمَّا مدارِكُ العُلومِ، أو مصادرُ المعرفةِ عند الشيخِ، فتنحصِرُ في:

(أ) الحِسّ.

(ب) الأخبارِ المتواترةِ.

(ج) النَّظرِ.

(أ) - والحِسُّ هو الحواسُّ الخَمْسُ، وكذلك ما يَرِدُ عن طريقِها مِن علومٍ تُسَمَّى عِندَ الشيخِ «إدراكاتٍ»، «فالسَّمعُ إدراكٌ، والبصرُ إدراكٌ، والشَّمُّ والذَّوقُ واللَّمسُ إدراكاتٌ، ولكن عن طريقِ مُماسَّاتٍ مخصوصَةٍ

---

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٢٠/ب] ٢٤٩.

بجوارحَ مخصوصَةٍ، يحدُثُ عن كلِّ نوعٍ مِن هذه المماسَّةِ نوعٌ مِنَ الإدراكِ بمُدرَكٍ مخصوصٍ، وبه (أي: باشتراطِ المُماسَّةِ في الشَّمِّ والذَّوقِ واللَّمسِ) كانَ يُفرِّقُ بينَ جوازِ أن يُسْمَعَ الباري - تعالى - ويُبْصَرَ، ومَنْعِ أن يُشَمَّ ويُذاقَ ويُلمَسَ»[(١)].

وممّا هو جديرٌ بالاعتبارِ هُنا، أنَّ المُدْرَكاتِ الحِسِّيَّةَ -في ما يراه الشيخُ- ليست أمورًا مكتسَبَةً للإنسانِ، بل إنَّ الإدراكَ الحِسِّيَّ يُعامَلُ -في نظريَّةِ العِلمِ عند الأشعريِّ- معامَلَةَ حركةِ المُرتَعِشِ أوِ الحَركاتِ الاضطراريَّةِ، في أنَّها لا تقعُ بقُدرةِ العبدِ وليس له فيها كَسبٌ بوجهٍ مِنَ الوجوهِ، ولعلَّ الشيخَ يقصِدُ أنَّ الإنسانَ حينَ يفتحُ عينَيْه -مَثلًا- فإنَّه سيُبصِرُ الأشياءَ اضطرارًا، شاءَ أم أبَى، والحالُ كذلك بالنِّسبةِ لبقيَّةِ الحواسِّ معَ مُدْرَكاتِها الحِسِّيَّةِ، ويجبُ أن نتنبَّهَ إلى أنَّ الإدراكَ الذي يصِفُه الشَّيخُ بالضرورَةِ واللَّا كَسْبِ هو «نوعُ» الإدراكِ أو مطلَقُ الإدراكِ لا هذا المدرَكَ بعينِهِ أو ذاك، لأنَّ هذا الصِّنفَ الأخيرَ -أي: المدرَك على التعيينِ- ممَّا يقعُ تحتَ كَسْبِ العبدِ وقُدرتِه واختيارِه، وإذًا فمُطلقُ الإدراكِ -مع فتحِ العينَينِ- أمرٌ لا طاقةَ للعبدِ بردِّهِ أو منعِهِ، بل هو حاصِلٌ له على كُلِّ حالٍ، وإن كان الشخصُ يستطيعُ - مع فتحِ عينَيْهِ أيضًا - أن يَصرِفَ بَصَرَه عن هذا المُدرَكِ ويوجِّهَهُ نحوَ مدرَكٍ آخرَ.

ونستطيعُ أن نقولَ: إنَّ الأشعريَّ يصنِّفُ العلومَ مِن حيثُ كونُها كسبًا للعبدِ أو فعلًا له إلى صِنفَينِ.

- العلومُ الحاصِلَةُ عنِ النظرِ وعن خبرِ التواتُرِ، وهذه العلومُ تقعُ في دائرةِ كسبِ العبدِ.

(١) م.ن: [اللوحة: ٥/أ] ١٨.

- والعلومُ الحاصِلَةُ عنِ «الحِسِّ»، وهي ممَّا يَخرُجُ عن كَسْبِ العبدِ واختيارِه، وبعبارةٍ أُخرَى: إنَّ علومَ النَّظرِ والعلومَ المترتِّبَةَ على أخبارِ التواترِ علومٌ مقدورَةٌ للعبدِ ومكتسَبةٌ له، بخلافِ علومِ الحِسِّ فإنَّها غيرُ مقدورَةٍ ولا مكتسَبَةٌ للعبدِ.

وهنا يَنقُلُ ابنُ فُورَكَ أنَّ الأشعريَّ كان يقولُ: «إنَّ نوعَ الإدراكِ غيرُ مكتسَبٍ لأَحدٍ مِنَ المخلوقِينَ ولا مقدُورٌ لهم. وإنَّ العلومَ على ضربَينِ: منها مقدورٌ، ومنها غيرُ مقدورٍ، فما وقعَ منها عنِ النظرِ والفِكرةِ كسبٌ، وما وقعَ خاليًا عن ذلك فليسَ بكسبٍ، وكان يجعلُ ما عدا العلومَ الحادثةَ عنِ الخبرِ والنظرِ واقِعًا عنِ الحِسِّ، أو جاريًا مجراهُ داخلًا في حُكمِه وبابِه»[1].

(ب) والأخبارُ طريقٌ يُعلَمُ به ما يغيبُ عنِ الحِسِّ ممَّا لا يُتَوَصَّلُ إليه بنظرٍ أو باستدلالٍ، والشيخُ لا يَشترِطُ في ناقِلي الأخبارِ عددًا مُعيَّنًا ولا صفاتٍ محدَّدَةً، بلِ المقياسُ عنده هو الاطمئنانُ إلى صِدقِ المخبرِينَ، وذلك بحصولِ العِلمِ بهذا الصِّدقِ، وزوالِ الجهلِ والشَّكِّ عند مُتلَقِّي الخبرِ، والأشعريُّ هنا يُعَلِّقُ أهميةً كبرَى على اطمئنانِ القلبِ وسكونِ النَّفْسِ في تلقِّي الخبرِ، فإذا وَجَدَ السامِعُ في نفسِه شيئًا مِنَ الرِّيبةِ أو الاتِّهامِ فلا حَرَجَ عليه أن يَشُكَّ في صِدقِ الخَبرِ ويقينِه، وإذا سَكَنَتْ نفسُه وزالتْ عنها علائمُ الرِّيبةِ والتُّهَمَةِ فإنَّ عليه - حالتئذٍ - أن يقطَعَ بأنَّ المخبرِينَ صادقونَ في أخبارِهم. غيرَ أنَّ الشيخَ يرَى أنَّ العادةَ قد جرَت بتصديقِ المُخبِرِينَ إذا بلغُوا حدًّا في الكَثرَةِ يُوجِبُ العِلْمَ، وإن كانَ العقلُ يُجيزُ خلافَ ذلك.

يقولُ ابنُ فُورَك: «... وكان لا يَحُدُّ للمُخبِرِينَ حَدًّا بعددٍ مخصُوصٍ أو

(١) م.ن: [اللوحة: ٦/أ] ٢٠.

بصفاتٍ مخصوصَةٍ، بل كان يقولُ إنَّ المعتبرَ في ذلك حدوثُ العِلمِ وزوالُ الجهلِ والشَّكِّ عنِ السامِعِ عند سماعِ تلك الأخبارِ، وذلك بأن يُراعِيَ حالَ نَفسِه في سماعِه الأخبارَ؛ فإذا وجدَها على رِيبةٍ وتُهَمَةٍ لم يَقطَعْ بصِدقِ المُخبِرِينَ، وإذا زالَتِ الرِّيَبُ والتُّهَمُ عنه قَطَعَ بصِدقِهِم»[١].

وإذًا فحصولُ اليقينِ في النَّفْسِ هو مناطُ اعتبارِ الأخبارِ طريقًا مِن طُرُقِ العِلمِ، أمَّا الكثرةُ فهي غيرُ معتبرةٍ في حصولِ العِلمِ، بل يجوزُ عند الأشعريِّ أن يحدُثَ هذا النوعُ الضروريُّ مِنَ العِلمِ ابتداءً أو بخبرِ الواحِدِ، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ إذا كانت العَلاقةُ بينَ الأخبارِ المتواترةِ وبينَ حدوثِ العِلمِ الضروريِّ عَلاقةً عاديَّةً، أي: عَلاقةً غيرَ حتميَّةٍ وليست واجبةَ الوقوعِ، وهذه العَلاقةُ تَطَّرِدُ في مذهبِ الأشعريِّ في كلِّ نظرٍ يترتَّبُ عليه عِلْمٌ أو معرِفَةٌ، والشيخُ يَنُصُّ على أنَّ سبيلَ هذه العَلاقَةِ هو سبيلُ «حدوثِ الوَلَدِ عند الوطءِ والزرعِ عند البَذْرِ، وكلُّ ذلك مِمَّا يَجُوزُ وقوعُ خِلافِهِ على نقضِ العادةِ وهو للهِ -سبحانَه- مقدورٌ، وإن لم يَحصُلِ الآنَ إلَّا على وجهٍ معلومٍ»[٢].

ولا ينبغي أن نفهمَ مِن جوازِ نقضِ العادةِ عند الأشعريِّ عدمَ حصولِ العِلمِ الضروريِّ عنِ الأخبارِ المتواترةِ، فالاحتمالُ العقليُّ هنا شيءٌ، وحُكمُ العادةِ وجريانُها على وجهٍ مُطَّرِدٍ وثابتٍ شيءٌ آخرُ، وإلَّا لَمَا استقامَ للشيخِ أن يُقَرِّرَ أنَّ الأخبارَ المتواترةَ مِن مدارِكِ العلومِ، وأنَّها طريقٌ مِن طُرُقِ العِلمِ الضَّروريِّ الذي لا يتشكَّكُ فيه المرءُ، بل يجدُه في صميمِ وِجْدانِه ولا يملِكُ له ردًّا ولا دَفْعًا.

---

(١) م. ن: [اللوحة: ٥/ب] ١٩.

(٢) م. ن: [اللوحة: ٥/ب] ١٩.

ومِن مدارِكِ العُلومِ أيضًا خبرُ الصادِقِ «الموثوقِ بخبَرِه، المأمونِ في غيبِهِ»، وهو خبرُ الرَّسولِ فإنَّهُ طريقٌ مِن طُرُقِ العِلمِ فيما لا يَتوصَّلُ إليه العقلُ بنظرٍ أو استدلالٍ، والأشعريُّ صريحٌ في أنَّ دلائلَ العقولِ قاصِرةٌ على بعضِ المعلوماتِ دونَ بعضِها الآخَرِ، وهو يُفرِّقُ في هذه المعلوماتِ بينَ ما يُسَمِّيهِ: أعيانَ الواجِباتِ وأحكامَها، وما يُسَمِّيهِ: أحكامَ الموجوداتِ، والنوعُ الأوَّلُ مِن هذه المعلوماتِ لا سبيلَ للعقلِ إلى معرِفَتِه أو العِلمِ به عِلمًا تامًّا، وذلكَ مثلُ: معرفةِ القبيحِ والحَسنِ، ومثلُ معرفةِ الوجوبِ والندبِ والحُرمَةِ، وما إليها مِن أحكامٍ شرعيَّةٍ، فهذه أمورٌ لا يمْكِنُ للعقلِ أن يعرِفَها على سبيلِ التفصيلِ استقلالًا، وأمَّا النوعُ الثاني فإنَّ العقلَ بدَلالاتِهِ وعلومِه يهتدي إلى معرفتِه وتحصيلِه، وذلك مثلُ: الحدوثِ والقِدَمِ وأحكامِ الجواهرِ والأعراضِ وما يَنبَني على ذلك مِن علومٍ ومعارِفَ[1].

(جـ) أمَّا النظرُ فيُعَرِّفُهُ الشيخُ بأنَّه «الفِكرُ والتأمُّلُ والاعتبارُ والمقايسةُ، وردُّ ما غابَ عنِ الحِسِّ إلى ما وُجِدَ العِلمُ به فيه، لاستوائِهما في المعنَى واجتماعِهما في العِلَّةِ»[2]، أي إنَّ النظرَ: هو «الاستدلالُ العقليُّ» المنبني على المقايسةِ وترديدِ الفِكرِ بينَ طرفِ معلومٍ وطرفِ مجهولٍ، وهذه المقايسةُ أو ردُّ المجهولِ إلى المعلومِ هي لُبُّ فِكرةِ الاستدلالِ عند الأشعريِّ ومحتواها الحقيقيُّ، وأكثرُ نصوصِ الشيخِ التي يرويها عنه ابنُ فُورَك تَدُلُّ دِلالةً قاطِعةً على أنَّ الاستدلالَ هو هذه المقايسةُ. أو هو باصطلاحِ الأشعريِّ: الاستدلالُ بالشاهِدِ على الغائبِ، والشاهِدُ - فيما يرَى الشيخُ - لا يعني الشاهِدَ المحسوسَ، بل يُطْلِقُهُ على ما هو أعمُّ مِن ذلك، وهو

(١) م. ن: [اللوحة: ١٢/ب] ٣٢.

(٢) م.ن: [اللوحة: ٥/أ] ١٨.

المعلومُ مُطلَقًا، سواءٌ كان عن طريقِ المُشاهدةِ أو طريقِ الضرورةِ أو طريقِ الاكتسابِ، فالشاهِدُ هو المعلومُ والغائبُ هو المجهولُ، وقياسُ الغائبِ على الشاهِدِ - بهذا المعنى الذي أشرنا إليه - يشكّلُ قُطْبَ الرّحَى في نظامِ الاستدلالِ عند الأشعريِّ، وبحيثُ يمكنُ القولُ بأنَّ هذا القياسَ هو لُبُّ نظريَّةِ الاستدلالِ في فلسفَةِ الأشعريِّ.

يقولُ «الشيخُ» في توضيحِ هذا القياسِ «معنَى الشاهِدِ والمُشاهَدةِ هو المعلومُ بالحِسِّ، أو باضطرارٍ وإن لم يكنْ محسوسًا، ومعنَى قولِنا: غائبٌ: ما غابَ عنِ الحواسِّ، ولم يكنْ في شيءٍ مِنَ الحواسِّ أو الضروريَّاتِ طريقٌ إلى العِلمِ به»[1].

ويقولُ في نصٍّ آخَرَ: «إنَّ الاستدلالَ هو... الاستشهادُ وطلبُ الشهادةِ مِنَ الشاهِدِ على الغائبِ...، ومعنَى قولِنا: أَصلٌ وفَرعٌ، ومنظورٌ فيه، ومردودٌ إلى المنظورِ فِيه، ومعلومٌ، ومشكُوكٌ فيه ومطلوبٌ عِلمُه مِنَ المعلومِ»... «و» ليسَ المرادُ بالغَيْبَةِ هاهُنا البُعدَ والحِجابَ، وإنَّما المرادُ غَيبَةُ العِلمِ وذَهابُ العالِمِ عنِ العِلْمِ بِه... «و» معنَى المشاهَدَةِ والشاهِدِ أنَّ ذلكَ يَرجِعُ إلى المعلوماتِ التي هي الأصلُ في بابِ الاستدلالِ»[2].

ويقولُ في نَصٍّ ثالثٍ: «إنَّ المُستَدِلَّ إنَّما يطلُبُ باستدلالِه عِلمَ ما لم يَعْلَمْ بأن يَرُدَّهُ إلى ما عَلِمَ وينتزِعَ حُكمَه مِنهُ»[3]. ولا شَكَّ في أنَّ نُصوصَ الشَّيخِ تتطابقُ كلُّها على أنَّ المقصودَ عندَه مِنَ الاستدلالِ هو هذا النَّوعُ مِنَ

---

(١) م. ن: [اللوحة: ٣/ب] ١٤، [اللوحة: ١٣٩/ب] ٢٨٧.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

القياسِ: قياسُ الغائِبِ على الشاهِدِ؛ بمعنَى رَدِّ المجهولِ إلى المعلومِ، أوِ استنباطِ المجهولِ مِنَ المعلومِ.

وقياسُ الغائبِ على الشاهِدِ قياسٌ يقومُ بينَ أمرَيْنِ: أمرٍ معلومٍ أو أمرٍ مُشاهَدٍ، يَثْبُتُ له حُكمٌ أو وصفٌ معيَّنٌ بسببِ عِلَّةٍ تُوجِبُ هذا الوصفَ، وأمرٍ آخرَ غائبٍ موصوفٍ بهذا الوصفِ وبسببِ العِلَّةِ نفْسِها كذلك، فالعِلمُ بأنَّ الوصفَ ثابتٌ في الشاهِدِ لعِلَّةٍ، يُوجِبُ العِلمَ بثبوتِ الوصفِ للعِلَّةِ نفْسِها في الغائبِ، ومحورُ الاستدلالِ في هذا القياسِ هو اشتراكُ العِلَّةِ بين الفرعِ والأصلِ أي: بينَ الغائبِ والشاهِدِ، فلو اشتركتِ العِلَّةُ بينَهما وثبتَ بمقتضاها حكمٌ في الشاهِدِ. فلا بُدَّ أن يَثْبُتَ نفسُ الحُكمِ في الغائبِ، وإلَّا كانَ الوصفُ مُتَرتِّبًا على العِلَّةِ في موطِنٍ وغيرَ مترتِّبٍ على العِلَّةِ نفسِها في موطِنٍ آخَرَ، وإذًا فاشتراكُ العِلَّةِ بينَ الشاهِدِ والغائبِ يُوجِبُ طردَها في المعلولِ شاهِدًا وغائبًا على السَّواءِ.

وينبغي الالتفاتُ إلى أنَّ هذا القياسَ يعتمِدُ في المَقامِ الأوَّلِ على فِكرةِ «الاطِّرادِ» اللَّازِمَةِ للعِلَّةِ، ومعنَى الاطِّرادِ في العِلَّةِ هو: استلزامُ العِلَّةِ لمعلولِها أو اقتضاءُ العِلَّةِ للوصفِ أو الحُكمِ الذي يجِبُ عنها، أي: ضرورةُ استلزامِ العِلَّةِ للحُكمِ معَ استحالةِ تخلُّفِهِ عنها، وهو ما يُعَبَّرُ عنه -عادةً- بقولِهم: «كُلَّما وُجِدَتِ العِلَّةُ وُجِدَ الحُكْمُ على سبيلِ اللُّزُومِ وامتناعِ التخلُّفِ»[1]. ومعنى ذلكَ أنَّه يستحيلُ بمقتضَى هذا الاطِّرادِ أن تتحقَّقَ العِلَّةُ وحدَها دونَ أن يتحقَّقَ معها معلولُها الذي هو حكمُها الواجبُ عنها، وهذا هو عينُ ما يؤكِّدُه الأشعريُّ، إذ يشترِطُ الطَّردَ والعكسَ في العِلَّةِ العقليَّةِ، لأنَّ العِلَّةَ العقليَّةَ تُوجِبُ حكمَها لا محالةَ، بحيثُ لا يصِحُّ إثباتُ العِلَّةِ مع نَفْيِ الحُكمِ، ولا

(١) شرح المواقف، للشريف الجرجاني: ٤١٨/١.

إثباتُ الحُكْمِ مع نفيِ العِلّةِ، أي: لا يصحُّ إثباتُ أحدِهما مع نفيِ الآخَرِ، ولا نفيُ أحدِهما مع إثباتِ الآخَرِ، وإلَّا فَقَدَتِ العِلَّةُ حُكمَها العقليَّ المُجمعَ عليه وهو «الاطّراد»[1].

ويضرِبُ الأشعريُّ مِثالًا لقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ بالمتحرِّكِ وبالعالِمِ، فلمَّا كان المتحركُ والعالِمُ في الشاهِدِ يلحقُهما هذانِ الوصفانِ بسببِ وجودِ الحركةِ في المتحرِّكِ والعِلمِ في العالِمِ، وجَبَ أن يطّرِدَ هذا أيضًا في كلِّ متحرِّكٍ وفي كلِّ عالِمٍ.

وممَّا يجبُ أن نتنبَّه إليه في قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ عند الشيخِ، أنَّ الحُكمَ على الغائبِ بما حُكِمَ به على الشاهدِ ليسَ حُكمًا مبنيًّا على معنَى المشاهَدةِ أوّلًا ثمَّ المُقايسَةِ ثانيًا، فليسَ الأمرُ في هذا القياسِ هو: أنَّنا لمَّا رأينا أنَّ العالِمَ في الشاهِدِ هو مَن قامَ به عِلمٌ، حَكمْنا بأنَّ العالِمَ في الغائبِ هو أيضًا مَن قامَ به عِلمٌ، أو أنَّنا لمَّا لم نُشاهِدْ فاعِلًا إلَّا كان حيًّا عالِمًا حَكَمْنا بقياسِ الغائبِ عليه.

نَعم، ليست المشاهدةُ هي عِلَّةَ الحُكمِ بينَ الأمرَينِ، وليستْ هي المسوِّغَ المنطقيَّ -عند الشيخِ- للانتقالِ بالحُكمِ إلى المِثالِ الغائبِ، والدليلُ على ذلك أنَّ الشيخَ نفسَهُ يقولُ: «ولسنا نقولُ: إنَّ مَن غابَ عنَّا حيٌّ قادرٌ، قياسًا على أنَّا لم نُشاهِدْ فاعِلًا إلَّا حيًّا عالِمًا قادِرًا، ومَن قال ذلك كان غالِطًا، بل نقولُ: إنَّ العِلمَ بالقديمِ بأنَّهُ حيٌّ قادِرٌ، بظهورِ أفعالِه الحِكمِيَّةِ منه»[2]. وهذا النَّصُّ صريحٌ في أنَّ مبنَى قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ

---

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٤٨/ب] ٣٠٥.

(٢) م.ن: [اللوحة: ١٤٠/أ] ٢٨٨.

ليسَ هو المُشاهدةَ . والعِلمُ بأنَّ الفاعِلَ القديمَ حيٌّ وعالِمٌ وقادِرٌ ليست عِلَّتُهُ أنَّ الفاعِلَ في الشاهِدِ حيٌّ وعالِمٌ وقادرٌ ، وأنَّ ما هنالِك مَقِيسٌ على ما هاهُنا ، بلِ العِلَّةُ في ذلك هي ظهورُ الأفعالِ المُحكمةِ مِنَ القديمِ ، ودَلالَتِها الضروريَّةِ -عقلًا- على حياتِه وعِلمِهِ وقدرتِهِ .

وإذًا فهاهُنا في الغائبِ حركةُ استدلالٍ مُستقِلَّةٌ تمامَ الاستقلالِ ، مضمونُها طردُ العِلَّةِ في المعلولِ ، وهو -كما عرَفنا- حكمٌ عقليٌّ بحتٌ لا يستنِدُ إلى مشاهَدةٍ ولا إلى قياسِ تمثيلٍ ، وإنَّما ينطلِقُ رأسًا مِن مبدإِ « العِلِّيَّةِ » ، وسواءٌ قُلنا بمعناها العقليِّ أو بمعناها العاديِّ ، فالمهمُّ هنا هو : حُكمُ العقلِ بطردِ العِلَّةِ ، وهو حكمٌ لا ينتقضُ شاهِدًا ولا غائبًا .

هذه هي خطوةٌ أخيرةٌ أو ثانيةٌ ، في قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ، تتقدَّمُها خُطوةٌ أُولَى هي : معرفةُ أنَّ العِلَّةَ في الشاهِدِ هي سببُ الحُكمِ بالوصفِ ، أي : معرفةُ أنَّ عِلَّةَ وصفِ الفاعلِ في الشاهِدِ -مثلًا- بالحياةِ والعِلْمِ والقُدرةِ ، هي ظهورُ الأفعالِ المُتقَنةِ المُحكَمةِ مِنَ الفاعِلِ ، لا عِلَّةٌ أُخرَى غيرَها ؛ لأنَّنا لو جوَّزنا صدورَ أفعالٍ مُتقَنةٍ مِن فاعِلٍ لا حياةَ لَه ولا عِلمَ ولا قُدرَةَ ، فإنَّنا سنُجوِّزُ -بالضرورةِ- صدورَ الأعراضِ -كما يقولُ الأشعريُّ- ممَّن ليسَ بعالِمٍ ولا حيٍّ ولا قادِرٍ ، بل هذا التجويزُ أقلُّ استحالةً مِنَ التجويزِ الأوَّلِ[١] .

وإذًا فما دام قد ثبتَ في الشاهِدِ أنَّ الفِعلَ المُتقَنَ هو عِلَّةُ الحُكمِ بحياةِ الفاعِلِ وقدرتِه وإرادتِه ، وبعبارةٍ أدقَّ : ما دامَ قد ثَبتَ في الشاهِدِ أنَّ هذا الشيءَ عِلَّةٌ فكيفما كانت هذهِ العِلَّةُ شاهِدًا أو غائبًا فيجِبُ أن تطَّرِدَ في معلولِها ، ويَثبُتَ بها الوصفُ أوِ الحُكمُ الذي عرَفناه لها في الشاهِدِ ، وإلَّا

---

(١) م. ن.

كان عدمُ قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ - مع هذه التسويةِ - نقضًا للعِلَّةِ وتخصيصًا لها، مع أنَّ الاتّفاقَ قائمٌ بينَ الجميعِ على أنَّ الاطّرادَ - بمعنى أنّه: كلّما وُجِدَتِ العِلَّةُ وُجِدَ الحُكْمُ - هو مِن خواصِّ العِلَلِ العقليّةِ التي لا تُفارِقُها.

وفي ما أعتقِدُ فإنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ يعتمِدُ عند الشيخِ -في مستوَى الشاهِدِ- على تحديدِ العِلَّةِ في الوصفِ أو الحُكْمِ، بينما يعتمِدُ -في مستوَى الغائبِ- على طَرْدِ العِلَّةِ وإثباتِ حُكْمِها هناك، وعلى ذلك يكونُ الحُكمُ أوِ «الوصفُ» في الغائبِ معلولًا لوجودِ العِلَّةِ وثبوتِها غائبًا، لا قياسًا على ذاتِ الوصفِ الذي ثَبَتَ مِن قَبلُ في الشاهِدِ.

ونستطيعُ القولَ إنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ هو أشبَهُ بالمقايسةِ بينَ استدلالَينِ مِنَ المُقايسةِ بينَ حكمَينِ: حكمٌ مُشاهَدٌ وحُكمٌ غيرُ مشاهدٍ؛ ذلك أنَّ الاستدلالَ في الشاهِدِ يعني ثبوتَ الوصفِ بموجِبِ العِلَّةِ، والاستدلالَ في الغائبِ يعني -أيضًا- ثبوتَ الحُكمِ بمُوجِبِ العِلَّةِ، ومِن هنا كان اشتراكُ العِلَّةِ وتماثلُها شاهِدًا وغائبًا هو قُطبَ الرَّحَى في قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ، وهو المُسوِّغُ الوحيدُ لتماثُلِ الحُكمِ أوِ الوَصفِ بينَ الشاهِدِ والغائبِ، وبدونِ تحريرِ العِلَّةِ شاهِدًا واشتراكِها غائبًا فإنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ يَفقِدُ معناه تمامًا في إفادةِ العِلمِ عند الشيخِ، فلوِ افترضنا -مثلًا- أنَّ شخصًا ما نشأَ في بلدةٍ معيَّنةٍ كلُّ مَن فيها مِنَ البشرِ ذوو لَوْنٍ أسودَ، فهذا الشخصُ الذي لم يُقَدَّرْ له أن يرَى إنسانًا غيرَ أسودَ، لا مسوِّغَ له -عقلًا- في أن يَحكُمَ على كلِّ إنسانٍ غائبٍ بأنّه أسودُ اللّونِ اعتمادًا على مشاهدتِه، ولو كان الأمرُ كذلك لكانَ يجِبُ عليهِ أن يَعتَبِرَ يدَهُ إنسانًا لأنّها سوداءُ اللّونِ كذلك، والشيءُ نفْسُه يُقالُ في مَن لا يعرِفُ إلّا الماءَ العذبَ فإنّه يخطِئُ في

حُكمِهِ بأنَّ كلَّ ماءٍ غائبٍ عذبٌ ، اعتمادًا على المشاهدةِ ، إذ لا عِلِّيَّةَ بينَ معنَى العُذوبَةِ ومعنَى الماءِ ، وأيضًا لا عِلِّيَّةَ -في المثالِ السابقِ- بينَ معنَى السَّوادِ وبينَ الإنسانيَّةِ[1] ، ومِن هذينِ المثالَينِ يتَّضِحُ لنا - في غيرِ لَبسٍ - أنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهدِ يتأسَّسُ على القواعدِ التاليةِ :

(أ) عدمِ التعويلِ على الحُكمِ في الشاهِدِ .

(ب) ضرورةِ تحريرِ العِلَّةِ شاهِدًا .

(ج) ضرورةِ اشتراكِ العِلَّةِ غائبًا .

ومِن هذا المنطَلَقِ تتهاوَى طائفةٌ مِنَ التشكيكاتِ بناها المُجسِّمَةُ على استدلالِ الشيخِ بالشاهِدِ على الغائبِ ، مِن هذه التشكيكاتِ : إذا كُنَّا لا نعرِفُ في الشاهِدِ فاعِلًا إلَّا جِسمًا فيجِبُ طردُ ذلك غائبًا ، وبحيثُ يلزمُ أن يكونَ القديمُ جِسمًا أيضًا ، وهذه - في الحقيقةِ - شُبهةٌ نشأتْ مِنَ الغَفلَةِ عن نمطِ الاستدلالِ في قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ، فلو كانَ أمرُ الاستدلالِ في هذا القياسِ هو المشاهدةَ ثمَّ المُقايسةَ، لكانَ مِنَ اللَّازِمِ أن نَحكُمَ بأنَّ كلَّ فاعلٍ في الغائبِ جسمٌ ، لكنَّ نمطَ الاستدلالِ مرتبِطٌ أشدَّ الارتباطِ وأوثَقَهُ بتحريرِ «العِلَّةِ» شاهِدًا ثمَّ إثباتِها غائبًا ، ثمَّ طَرْدِ الحُكْمِ بعد ذلك في الغائبِ ، وإنَّنا لنعرِفُ أنَّ الفاعِلَ -في الشاهِدِ- لا يكونُ فاعِلًا لأنَّه جِسمٌ ، فليستِ الجسميَّةُ عِلَّةً في الفِعلِ ، إذ ثَمَّةَ أجسامٌ لا أفعالَ لها ، أو كما يقولُ الأشعريُّ : «لم يكُنِ الفاعِلُ فاعِلًا لأنَّه جِسمٌ ، ولا كان يُعْلَمُ جِسمًا لظهورِ الفِعلِ مِنه ، لأنَّه يكونُ جِسمًا فَعَلَ أو لم يَفْعَلْ»[2] ، فإذًا ليست هناك -على

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤١/أ] ٢٩٠.

(٢) م. ن.

مستوَى المشاهَدَةِ- عَلاقةُ عِلِّيَّةٍ بينَ الجِسميَّةِ وبينَ كَونِ الفاعِلِ فاعِلًا، وعليه، فليستْ هناك عِلةٌ في الشاهدِ أصلًا حتَّى تَثْبُتَ في الغائبِ ويَطَّرِدَ حكْمُها في أنَّ كلَّ فاعِلٍ جِسمٌ.

ومِن هذا المُنطَلَقِ نفْسِه -أيضًا- فَنَّدَ الشيخُ كلَّ تشكيكاتِ المُلحدِينَ والدهريِّينَ في مغالطاتِهم التي بَنَوها على قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ بدونِ جامِعٍ يجمَعُ بينَ الفرعِ والأصلِ، أي: بينَ الغائبِ والشاهِدِ، مثلَ مغالطتِهم بقولِهم: إنَّا لا نعرِفُ - على مستوَى المُشاهَدةِ - شيئًا مِنَ الأشياءِ إلَّا كانَ مُحْدَثًا، فيجِبُ طَرْدُ ذلك الحُكمِ في كلِّ شيءٍ غائبٍ، أو لمَّا كانتِ المشاهدةُ لا تُرِينا إلَّا جوهرًا أو عَرَضًا أو جِسمًا، فيجبُ أن يَطَّرِدَ في الغائبِ هذه الأوصافُ نفْسُها، أو إذا كنَّا لم نشاهِدْ إنسانًا إلَّا مِن نطفةٍ، ولا نطفةً إلَّا مِن إنسانٍ، فيجِبُ أن يكونَ كلُّ إنسانٍ كذلك.

وهذه المغالطاتُ إنَّما نشأتْ مِن ذاتِ الغَفلَةِ عن حركةِ الفِكْرِ في هذا القياسِ. ويَقِفُ الأشعريُّ مِن هذه المُغالطاتِ ومِن أمثالِها موقِفًا واحِدًا يُنَبِّهُ فيه على أنَّ مبنَى قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ليسَ هو مجردَ التشابُهِ بينَ هذا وذاك، بل ثَمَّةَ عِلَّةٌ عقليَّةٌ تُحَتِّمُ إلحاقَ الفرعِ بالأصلِ في الحُكْمِ: «إنَّا إنَّما نوجِبُ القضاءَ بالشاهِدِ على الغائِبِ، ونَرُدُّ الحُكمَ إلى الحُكمِ إذا استوَى معنياهما، واتَّفقَتْ عِلَّتاهُما، وكان لأحدِهما مثلُ ما لصاحِبِه، وإذا لم يكُنِ الشيءُ شيئًا لأنَّه جوهرٌ، ولا لأنَّه عَرَضٌ، ولا لأنَّه جِسمٌ، ولا لأنَّه لا يخلو مِن واحدٍ منهما، لم يُوجِبِ القضاءُ بذلكَ على الغائبِ، ولمَّا كانَ إنَّما نُثْبِتُ **الشيءَ شيئًا إذا أثبتناه موجودًا، ثمَّ ننظُرُ بعد ذلك فيما عداهُ مِن أوصافِه فيُحكَمُ له بمثلِ حُكمِهِ، فإن أوجبَتِ الدِّلالةُ أن يكونَ جوهرًا أو عَرَضًا أو جِسمًا، حكَمنا له بذلك، وإنِ اقتضتِ الدِّلالةُ أن يكونَ بخلافِ وصفِها**

أثبتناهُ شيئًا، وأحَلْنا وصفَه بشيءٍ مِن ذلك»(١).

ومِثلُ هذه المغالطاتِ إنَّما تَنشأُ -كما قُلنا- مِنَ القَفْزِ على شرطِ الاستدلالِ بقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ، وهو: تحريرُ العِلَّةِ شاهِدًا ثمَّ اشتراكُها غائبًا، أو -بتعبيرِ الأشعريِّ- «استواءُ العِلَّةِ» بينَ الفرعِ والأصلِ، والحقيقةُ أنَّ الاستنباطَ في كلِّ هذه المغالطاتِ ليسَ له ما يُسوِّغُهُ شاهِدًا ولا غائبًا؛ فليسَ بينَ معنَى الحدوثِ أوِ الجوهريَّةِ أوِ العَرَضِيَّةِ وبينَ الشيئيَّةِ عَلاقةُ سببٍ ومُسبَّبٍ، وليس بينَ معنى التوالدِ الدائرِ بينَ النُّطفةِ والإنسانِ وبينَ معنَى الإنسانيَّةِ عَلاقةُ عِلَّةٍ أو معلولٍ، بل كلُّ ذلك يفتقدُ افتقادًا كُلِّيًّا ربطَ المعنَى بعِلَّتِه أولًا وقبلَ الانتقالِ به إلى الغائبِ.

وتعبيرُ الشيخِ باستواءِ العِلَّةِ -في أكثرَ مِن موضعٍ- لا يَدَعُ مجالًا للشَّكِّ في أنَّ هذا القياسَ عنده معتمِدٌ على ضرورةِ الجمعِ بالعِلَّةِ بينَ الأصلِ والفرعِ، سواءٌ كانت جهةُ الاستدلالِ تذهبُ مِنَ العِلَّةِ إلى المعلولِ، أو تذهبُ مِنَ المعلولِ إلى العِلَّةِ. والطَّرْدُ والعكسُ -كما تقدَّمَ- لا يُصَحِّحانِ إثباتَ أحدِهما بدونِ الآخرِ، ولا نفيَ أحدِهما إلَّا مع نفيِ الآخرِ.

ولا شكَّ أنَّ الاستدلالَ المبنيَّ على ضرورةِ التلازُمِ بينَ طرفَيِ العِلِّيَّةِ هو مِن أقوَى أنواعِ الاستدلالاتِ وألزمِها في الحُكمِ وأشدِّها يقينًا في تحصيلِ المعرفةِ وإدراكِ العلومِ.

وثَمَّةَ نقطةٌ تتعلَّقُ بتقويمِ قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ في مدرسةِ الأشاعرةِ بعد الأشعريِّ، وهي نقطةٌ يطولُ القولُ فيها إذا أُريدَ له الاستقصاءُ والاستقراءُ، فقد تطوَّرَت نظريَّةُ العِلمِ لدَى متأخِّرِي الأشاعِرةِ تطورًا كادَت

---

(١) م. ن: [اللوحة: ١٤١/ب] ٢٩١.

تختفِي معه كُلُّ ملامحِ فلسفةِ الشيخِ وأفكارِهِ وتنظيراتِه اختفاءً تامًّا، غيرَ أنَّنا سنعرِضُ هنا للقَدْرِ الذي تسمحُ به طبيعةُ هذا البحثِ المرتبطِ بتوضيحِ «نظريَّةِ العِلمِ» عند الشيخِ.

أمَّا الباقلانيُّ فإنَّه يقتفِي أثرَ الأشعريِّ في اعتبارِ قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ قِسمًا مِن أقسامِ الاستدلالِ، والباقلانيُّ لا يُفَصِّلُ القولَ في هذا القياسِ مِثْلَما فَعَلَ الأشعريُّ، وإنَّما يُلَخِّصُ فيه القولَ تلخيصًا ينحَصِرُ في أنَّ الحُكمَ أوِ الصِّفةَ التي تَجِبُ في الشاهدِ لعِلَّةٍ مَا «يجِبُ معه الحُكمُ على أنَّ كُلَّ مَن وُصِفَ بتلك الصِّفةِ فإنَّه مستحقٌّ لتلك العِلَّةِ، وذلك كعِلمِنا بأنَّ الجِسمَ إنَّما كان جِسمًا لتأليفِه، وأنَّ العالِمَ إنَّما كان عالِمًا لوجودِ عِلمِه، فوَجَبَ القضاءُ بإثباتِ عِلمِ كلِّ مَن وُصِفَ بأنَّه عالِمٌ، وتأليفُ كلِّ مَن وُصِفَ بأنَّه جِسمٌ أو مُجتَمِعٌ؛ لأنَّ الحُكمَ العقليَّ المستحَقَّ لعِلَّةٍ، لا يَجوزُ أن يُستحقَّ مع عدمِها ولا لوجودِ شيءٍ يخالِفُه؛ لأنَّ ذلك يُخرِجُها عن أن تكونَ عِلَّةً للحُكمِ»[1].

وأمَّا إمامُ الحرمَينِ فإنَّنا نَجِدُ له رأيَينِ يكادان يتعارضان تمامًا، فهو في كتابَيْهِ: «الإرشادِ» و«الشاملِ»، يستمسِكُ بقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ كطريقٍ مِن طُرُقِ الاستدلالِ وكسَبيلٍ لتحصيلِ العِلمِ اليقينيِّ، بل إنَّه يَنُصُّ على أنَّ حصولَ العِلمِ بالصِّفاتِ الإلهيَّةِ الأزليَّةِ ليس له مِن طريقٍ إلَّا قياسُ الغائبِ على الشاهِدِ، غيرَ أنَّه يُنَبِّهُ الأذهانَ إلى أنَّ هذا القياسَ سلاحٌ ذو حدَّينِ، لأنَّه إذا اعتمَدْنا فيه على المُشاهدةِ فقط فإنَّه يَجُرُّ إلى الإلحادِ والكفرِ، ومِن أجلِ ذلك يُوجِبُ الجوينيُّ في هذا القياسِ ضرورةَ «الجَمعِ» بينَ الأصلِ والفرعِ، ويُبَيِّنُ أنَّ الجمعَ قد يكونُ بالعِلَّةِ أوِ الشرطِ أوِ الحقيقةِ أوِ الدليلِ.

(١) كتاب التمهيد، للباقلاني: ١٢.

يقولُ إمامُ الحرمينِ: «فاعلمْ أنَّ إثباتَ العِلمِ بالصِّفةِ الأزليّةِ لا يُتلقَّى إلّا مِن اعتبارِ الغائبِ بالشاهِدِ، والتَّحكُّمُ بذلك مِن غيرِ جمعٍ يَجُرُّ إلى الدَّهرِ والكُفرِ، وكلِّ جهالةٍ تأباها العقولُ، فإنَّ مَن قال: يُقضَى على الغائبِ بحُكمِ الشاهدِ مِن غيرِ جمْعٍ، لَزِمَهُ أن يَحكُمَ بكونِ الباري تعالى جِسمًا محدودًا مِن حيثُ لم يشاهِدْ فاعِلًا إلّا كذلك، ويلزمُ منه القضاءُ بتعاقُبِ الحوادثِ إلى غيرِ أوَّلٍ مِن حيثُ لم يشاهِدْها إلّا متعاقبةً، إلى غيرِ ذلك مِنَ الجهالاتِ»[1].

ويقولُ أيضًا: «... لا سبيلَ إلى إنكارِ الاستشهادِ بالشاهِدِ على الغائبِ مِن كلِّ وجهٍ، ولا سبيلَ إلى طردِه مِن كلِّ وجهٍ، وإنَّما يَسُوغُ القولُ به إذا اجتمعَ الشاهِدُ والغائبُ في عِلَّةٍ أو شرطٍ أو حقيقةٍ أو دليلٍ»[2].

وواضِحٌ مِن هذينِ النَّصَّينِ أنَّ الجوينيَّ يقتفي أثَرَ الشيخِ ولا يخرجُ عن مذهبِه، بل يكادُ يُرَدِّدُ فكرتَه نفسَها في اعتبارِ قياسِ الغائبِ على الشاهِدِ مِن مدارِكِ اليقينِ، ولكن مع ضرورةِ تحقُّقِ نوعٍ مِن أنواعِ الجَمعِ الأربعةِ بينَ الأصلِ والفرعِ، وكلُّ ما هنالك هو أنَّنا لا نجِدُ عند الأشعريِّ إلّا الجَمعَ بالعِلَّةِ وهو أقوَى أنواعِ الجَمعِ.

غيرَ أنَّنا نَجِدُ عند الجوينيِّ موقفًا آخرَ يتنكَّرُ فيه لقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ تنكُّرًا تامًّا، بل يرفُضُ فيه أن يكونَ هذا القياسُ مِن دلائلِ العقولِ أو مدارِكِ العلومِ، وقد كان موقفُه هذا، وهو بصددِ تقسيمِ أدِلَّةِ العقولِ وامتحانِها وتقويمِها.

---

(١) الإرشاد، للجويني: ٨٢- ٨٣.

(٢) الشامل في أصول الدِّين، للجويني: ٢٢٥.

وهنا يقولُ الجوينيُّ: «ثمَّ رتَّبَ أئمَّتُنا أدلَّةَ العقلِ ترتيبًا ننقُلُه ثمَّ نبيِّنُ فسادَه ونُوَضِّحُ مختارَنا، قالوا: أدلَّةُ العقولِ تنقسِمُ أربعةَ أقسامٍ: أحدُها: بِناءُ الغائبِ على الشاهِدِ. والثاني: إنتاجُ المقدِّماتِ النتائجَ. والثالثُ: السَّبْرُ والتقسيمُ، والرابعُ: الاستدلالُ بالمتَّفَقِ عليه على المختلَفِ فيه.

ثمَّ قالوا: أمَّا بِناءُ الغائبِ على الشاهِدِ فلا يجوزُ التَّحكُّمُ به من غيرِ جامعٍ عقليٍّ، ومِن التحكُّمِ به شَبَّهتِ المُشبِّهةُ وعطَّلتِ المُعطِّلَةُ وعَمِيَتْ بصائرُ الزَّنادِقَةِ.

فأمَّا نحنُ فلا نرتضي شيئًا مِن ذلك، فأمَّا بِناءُ الغائبِ على الشاهِدِ فلا أصلَ له، فإنَّ التحكُّمَ به باطِلٌ وِفاقًا، والجمعُ بالعِلَّةِ لا أصلَ له؛ إذ لا عِلَّةَ ولا معلولَ عِندنا»[(١)]، وإذًا فقياسُ الغائبِ على الشاهِدِ -في هذا النصِّ- قياسٌ لا يؤدِّي إلى نتيجةٍ يقينيَّةٍ حتَّى وإن كان مدارُه في الاستدلالِ هو الارتباطَ بينَ العِلَّةِ والمعلولِ؛ لأنَّ الجمعَ بالعِلَّةِ -فيما يرَى إمامُ الحرَمَينِ- لا أصلَ له، وتعليلُ ذلك أنْ لا عِلَّةَ عنده - باعتبارِهِ أشعريًّا - ولا معلولَ، فليسَ بين هذين الطرفَينِ ارتباطٌ ضروريٌّ، بل هذانِ الطرفانِ ليسا - مِنَ الأصلِ - عِلَّةً ولا معلولًا.

ولا يجِدُ الباحِثُ مَفرًّا مِنَ الشُّعورِ بنوعِ تَعارضٍ في كَلامِ الجُوينيِّ في هذه المسألةِ وأنَّ له فيها كلامَينِ مُتعارضَينِ، وذلك حينَ وصفَ هذا القياسَ بأنَّه أساسُ ثبوتِ العِلمِ بالصِّفاتِ الأزليَّةِ ثمَّ وصفَهُ - بعد ذلك - بأنَّه قياسٌ باطِلٌ لا أصلَ له، ثم حاولَ تعليلَ هذا البُطلانِ بأنَّ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ يعتمِدُ - فيما يعتمِدُ - على الجَمْعِ بالعِلَّةِ، ولا عِلَّةَ ولا معلولَ عندَ الأشاعِرةِ.

---

(١) البرهان في أصول الفقه، للجويني: ١/١٢٦-١٣٠.

وحقيقةُ الأمرِ أنَّ الجوينيَّ وإن كان يُنكِرُ -مع الأشاعِرةِ- العِلَّةَ والمعلولَ بالمعنَى الحِسيِّ، أي: ينكِرُ تأثيرَ العِلَلِ المحسوسةِ في معلولاتِها، فإنَّه ممَّن يقولُ بالعِلَلِ العقليَّةِ، وممَّن يشترطونَ فيها الاطِّرادَ والانعكاسَ، أي ممَّن يقولون بضرورةِ التلازمِ في الوقوعِ والتلازمِ في التخلُّفِ بينَ العِلَّةِ العقليَّةِ وبينَ ما تُوجِبُه مِن أحكامٍ، يقولُ الجوينيُّ: «ومِن شرائطِ العِلَّةِ العقليَّةِ اطِّرادُها وانعكاسُها، فيستحيلُ ثبوتُ العِلَّةِ دونَ ثبوتِ المعلولِ، وإذا انتفَتِ العِلَّةُ استحالَ ثبوتُ معلولِها دونَها»[1].

وإذا كان الجوينيُّ - في هذا النَّصِّ - يعترِفُ بالعِلَّةِ العقليَّةِ ويشترِطُ لها الاطِّرادَ والانعكاسَ، فكيف يستقيمُ مع ذلك القولِ أن يَصِفَ قياسَ الغائبِ على الشاهِدِ بأنَّه قياسٌ باطِلٌ لأنَّهُ لا عِلَّةَ ولا معلولَ عندَهُ؟! إنَّ هذا التعارضَ الباديَ في موقفِ إمامِ الحرمَينِ مِن هذا القياسِ أمرٌ لا سبيلَ إلى تجاوزِه أو تأويلِه، اللَّهُمَّ إلَّا إذا قُلنا إنَّ هذا الموقفَ قد تبدَّلَ بِناءً على تبدُّلِ موقِفِه مِن نظريَّةِ الأحوالِ ورجوعِه عنِ القولِ بها، وهي نظريَّةٌ يُجْمِعُ القائلونَ بها على القولِ بالعِلَلِ العَقليَّةِ وعلى وجوبِ الطَّردِ والعكسِ فيها.

هذا هو قياسُ الغائبِ على الشاهِدِ عند الأشعريِّ، وهو - كما عرَفنا - أساسٌ في نظريَّةِ العِلمِ عند الشيخِ، ودليلُه الذي يُعَوِّلُ عليه في المعقولاتِ وفي اكتسابِ المعرفةِ بشكلٍ عامٍّ، وليسَ هذا القياسُ هو كلَّ ما عند الأشعريِّ مِن دلائلِ العقولِ، وإنَّما هناك طرقٌ أُخرَى إلى جوارِ هذا القياسِ، منها:

دليلُ السَّبْرِ والتقسيمِ:

وهو «أن يُستَدَلَّ على الشيءِ بأن ينقَسِمَ في العقلِ إلى أقسامٍ، فتَفْسُدَ

---

(١) الشامل، للجويني: ٦٥٨.

الأقسامُ كلُّها إلَّا واحِدًا، فيُعلَمَ أنَّ ذلكَ القِسمَ هو الصَّحيحُ»[١]. وهذا الدَّليلُ إنَّما يُفِيدُ اليقينَ إذا كانتِ القِسمَةُ فيه حاصِرةً، أي يكونُ الاحتمالُ العقليُّ مُنحصِرًا ومُحدَّدًا بالأقسامِ المذكورةِ في الدَّليلِ، ولا بدَّ أيضًا في قياسِ السَّبرِ والتقسيمِ مِن أن تنحصِرَ الاحتمالاتُ بينَ النفيِ والإثباتِ، فهاهنا - فقط - يَلزَمُ مِن نفيِ كلِّ الأقسامِ ما عدا قِسمًا واحِدًا أن يثبتَ هذا القِسمُ ويصحَّ، أمَّا إذا لم تنحَصِرِ الأقسامُ بأن كانت منتشرةً غيرَ محصورةٍ عَقلًا، فإنَّ هذا القياسَ لا يفيدُ اليقينَ أبدًا.

ونلاحِظُ أنَّ تقسيمَ قياسِ السَّبرِ والتقسيمِ إلى حاصِرٍ وإلى منتشرٍ، إنَّما هو مِن تحليلاتِ أئمَّةِ الأشاعرةِ في مرحلةٍ مُتأخِّرةٍ، والشيخُ لم يتعرَّضْ صراحةً للحَصْرِ والانتشارِ في حديثِه عن هذا القياسِ، غيرَ أنَّنا لا نشكُّ في أنَّ ما فَطِنَ إليه المتأخرون لم يَغِبْ عنِ اعتبارِ الشيخِ وهو بصددِ الكلامِ عنِ الجَدَلِ باعتبارِه طريقًا مِن طُرُقِ المعرفَةِ، فقد نصَّ الشيخُ في هذا المقامِ على أنَّ السؤالَ الجدليَّ إذا كان حاصِرًا كان مُلزِمًا للمجيبِ بالإجابَةِ، وإن كان غيرَ حاصِرٍ فإنَّ المُجِيبَ لا يلتزِمُ بالإجابةِ عنه، وقد مَثَّلَ الشيخُ للسؤالِ الحاصِرِ بالسؤالِ الدائرِ بينَ الحُدوثِ والقِدَمِ بالنسبةِ للعالَمِ، ومثَّلَ للسؤالِ غيرِ الحاصِرِ بالقيامِ والقعودِ بالنسبةِ للشخصِ[٢].

ويرى الجوينيُّ أيضًا أنَّ دليلَ السَّبرِ والتقسيمِ إن كان التقسيمُ فيه غيرَ حاصِرٍ فهو دليلٌ باطلٌ، والأمرُ على عكسِ ذلك إن كان التقسيمُ محصورًا بينَ نفيٍ وإثباتٍ.

---

(١) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٣٩/ب] ٢٨٨.

(٢) المجرد، لابن فورك: [اللوحة: ١٤٣/أ] ٢٩٥-٢٩٦.

يقولُ إمامُ الحرمَينِ: «وأمَّا السَّبرُ والتقسيمُ فمعظمُ ما يُستعمَلُ منه باطِلٌ فإنَّه لا ينحصِرُ في نفيٍ وإثباتٍ ... فأمَّا التقسيمُ الدائرُ بينَ النفيِ والإثباتِ فقد ينتهِضُ رُكنًا في النظرِ الصحيحِ»(١). ومِن أدلَّةِ المعقولِ أيضًا:

رَدُّ المختلَفِ فيه على المتَّفَقِ عليه، أوِ الاستدلالُ بالمتَّفَقِ عليه على المختلَفِ فيه، والمتَّفَقُ عليه في هذا الدَّليلِ هو الأصلُ، والمختلَفُ فيه هو الفرعُ، ومدارُ الاستدلالِ هنا هو نقلُ الحُكمِ مِنَ المتَّفَقِ عليه إلى المختَلَفِ فيه، وذلك بإثباتِ أنَّ الفرعَ لا يختلِفُ عنِ الأصلِ فيجِبُ أن يُعطَى حُكمَه(٢)، وقد مَثَّلَ له الأشعريُّ بالاستدلالِ بالابتداءِ في الخَلْقِ على الإعادةِ بعدَ الموتِ، فإذا كانتِ النَّشأةُ الأُولَى محلَّ اتِّفاقٍ وإقرارٍ مِنَ المُنكرِينَ، وكانت مِن جِنسِ النَّشأةِ الأُولَى، فيجِبُ إذًا أن تأخذَ حُكمَها إذِ الفرعُ هنا مثيلٌ للأصلِ، وحُكْمُ الأمثالِ واحِدٌ، فيجبُ أن يَثبُتَ له ما ثَبَتَ للأصلِ.

وقدِ استنبطَ الشيخُ طريقةَ الاستدلالِ في هذا الدَّليلِ مِنَ القرآنِ الكريمِ حين لَفَتَ أنظارَ مُنكِرِي البعثِ وإعادةِ الأجسامِ بعدَ الموتِ، إلى أنَّ ما ينكِرُونَه ويختلفُونَ حولَه يعترفون به ويتَّفِقونَ عليه في موطِنٍ آخرَ، وهنا يقولُ الأشعريُّ: «كنحوِ ما ذَكَرَ اللَّهُ تعالى مِنَ التنبيهِ لمُنكِرِي الإعادةِ على الاستدلالِ بالابتداءِ على الإعادةِ، لمَّا قال: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ﴾ [يس: الآية ٨١]، [و] قال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: الآية ٦٢]، وقال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: الآية ٢٧]، في كلِّ ذلك ينبِّهُهم على الاستدلالِ بالابتداءِ على

(١) البرهان، للجويني: ١/١٣١.

(٢) المنخول من تعليقات الأصول، للإمام الغزالي: ٥٤.

الانتهاءِ[١] ، وعلى الإعادةِ بالابتداءِ الذي أقرُّوا به واعترفوا بصِحَّتِه ، فأراهم أنَّ ما صَلَحَ للابتداءِ مِنَ القُدرةِ فهو يصلُحُ للإعادةِ »[٢] .

ويَقِفُ الجوينيُّ مِن هذا الدَّليلِ موقفَه نفسَه مِن كُلِّ أدلَّةِ الشيخ ، فعنده أيضًا أنَّ : « الاستدلالَ بالمتَّفَقِ على المختلَفِ لا أصلَ له ، فإنَّ المطلُوبَ في المعقولاتِ العِلمُ ، ولا أثرَ للخلافِ والوِفاقِ فيها »[٣]. وإنَّا لا نفهمُ كيف يكونُ الاتِّفاقُ في الحقائقِ -وكذا الاختلافُ- لا أثرَ له في حصولِ العِلم بأحكامِها ! ويبدُو أنَّ نظريَّةَ العِلم عند إمامِ الحرمَينِ لأنَّها تعتمدُ اعتمادًا كُلِّيًّا على أنَّ العلومَ كلَّها ضروريَّةٌ ، وأنَّ العلومَ إذا حصَلَتْ في الذِّهنِ لا يكونُ فيها عِلمٌ أبْيَنَ مِن عِلمٍ آخَرَ ولا أوثقَ منه ، وأنَّ طُرُقَ العِلم تدورُ كلُّها على تقاسِيمَ مُنضبطةٍ ومنحصِرةٍ بينَ النفيِ والإثباتِ فقط - فإنَّ هذه النظريَّةَ لا تسمحُ بطرقٍ أُخرَى للعِلمِ لا تدورُ على النفيِ والإثباتِ .

ومِن هنا لا يرتضي إمامُ الحرمَينِ مِن أدِلَّةِ شيخِهِ إلَّا دليلَ السَّبرِ والتقسيمِ إذا كان منحصرًا بينَ نفيٍ وإثباتٍ ، إذ هو بهذه الخَصِيصةِ ركنٌ في النظرِ الصَّحيحِ على حدِّ تعبيرِهِ .

ويبقَى أن نعرِفَ أنَّ مِن دلائلِ العقولِ عند الأشعريِّ ذلك المنهجَ المُسمَّى عندَه بعِلمِ الجَدلِ أو منهجِ الجَدلِ ، وهو منهجٌ مستقِلٌّ له أحكامُه وقواعِدُه وآدابُه ، وهذا المنهجُ طريقٌ مِنَ الطُّرُقِ المؤدِّيَةِ إلى اليقينِ وإلى معرفةِ الحقِّ . ولكن بشرطِ أن تُراعَى فيه أصولُه وآدابُه[٤] .

* * *

(١) الأصل المخطوط: بالانتهاء على الابتداء، وهو غير واضح.

(٢) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٥٠/أ، ب] ٣٠٨، ٣٠٩.

(٣) البرهان، للجويني: ١٣١/١.

(٤) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب: أُسس علم الجدل عند الأشعري: ٧٩ وما بعدها.

شروطُ الاستدلالِ عند الأشعريِّ :

للنظرِ أو الاستدلالِ - فيما يرَى الشيخُ - شروطٌ عامَّةٌ يجبُ أن تتوفَّرَ بدِقَّةٍ في المستدِلِّ ، وهي في جُملتِها تدورُ حولَ ضرورةِ تجرُّدِ الناظِرِ المستدِلِّ مِنَ المَيلِ -سَلفًا- إلى مذهبٍ دونَ مذهبٍ بسببِ شُهرتِه ، أو سهولَتِهِ ، أو موافقتِهِ لهَوَى النَّفسِ ، كما تدورُ هذه الشروطُ أيضًا حولَ موضوعِيَّةِ المستدِلِّ نفسِه في عمليَّةِ الاستدلالِ ، وذلكَ بأن تتكافأَ لديهِ الدَّعاوَى وتتساوَى في القَبولِ وفي الرَّفْضِ . ويرَى الشيخُ أنَّ على المُستدِلِّ أن يبدأَ فيعرِضَ على نفسِه - أوَّلًا - رصيدَه مِنَ المعارِفِ ، ضروريَّةً كانت تلك المعارِفُ أو مكتسَبَةً ، ثمَّ يعرِضُ بعد ذلك ما يريدُ أن يعرِفَه ويعلَمَه ، فيَسْبِر أغوارَه ويمتحِنه ، وهو في كلِّ ذلك يقايسُ بينَ ما يعلمُه وما يجهلُه ، بحيثُ يكونُ المعلومُ عنده ميزانًا وقانونًا يمتحِنُ به المجهولَ ، فإن شَهِدَ الأصلُ للفرعِ أوِ المعلومُ للمجهولِ، حَكَمَ بصِحَّتِهِ ، وإلَّا حَكَمَ ببطلانِهِ .

وعند الشيخِ أنَّ النَّظَرَ إذا تمَّ في هذا الإطارِ فإنَّه مُنتِجٌ للعِلمِ ومُوجِبٌ له لا محالَةَ ، وسببُ ذلك أنَّ طريقَ النظرِ يُسقِطُ الحوائلَ والموانعَ بينَ الأصلِ والفرعِ ، وليس على الناظرِ المتردِّدِ بينَ المعلومِ والمجهولِ إلَّا إسقاطُ ما بينَهما مِن شواغِلَ وعوائقَ لينكشِفَ المجهولُ انكشافًا لا خفاءَ معه ، غيرَ أنَّ حتميَّةَ حصولِ العِلمِ عنِ النَّظَرِ بشروطِه ليست حتميَّةً عقليَّةً ضروريَّةً ، وليس النظرُ مولِّدًا للعِلمِ توليدًا لا محيصَ عنه ، كما هي نظريَّةُ المعتزلةِ في اكتسابِ العِلمِ ، بل إنَّ ذلك مما تقضِي به العادةُ بحيثُ يكون حصولُ العِلمِ عَقِبَ النَّظَرِ حصولًا عاديًّا .

وفي ما يرَى الشيخُ فإنَّ علومَ المحقِّقِينَ مِنَ المتكلِّمِينَ ومعارِفَهم حاصلةٌ لَدَيهِم عن طريقِ تطبيقِ النَّظَرِ بشروطِه وأسبابِه ودواعِيه على التفصِيلِ ، أمَّا غيرُهم

مِنَ المؤمنِينَ فإنَّ علومَهم تَحصُلُ لهم مِن تطبيقِ قواعدِ النَّظَرِ بشكلٍ إجماليٍّ ، ويبقَى الفريقُ الثالثُ الذي يُحَصِّلُ معارِفَه بعيدًا عن طريقِ النَّظَرِ ، وهؤلاء إمَّا مُقلِّدونَ إن أصابوا وَجْهَ الحقِّ ، وإمَّا جُهَّالٌ إن أخطأوهُ وتنكَّبُوا طريقَه[1] .

* * *

هذه هي نظريَّةُ العِلمِ عند الشيخِ ، يُعَوِّلُ فيها على مصادرَ ثلاثةٍ : الحِسِّ والعقلِ والخبرِ الصَّادقِ ، وبعبارةٍ أُخرَى : يُعَوِّلُ فيها على حقائقِ الحِسِّ وحقائقِ العقلِ وحقائقِ الدِّينِ . وحقائقُ الحِسِّ وإن كانت ناقِصةً وجزئيَّةً فإنَّ حقائقَ العقلِ تُكمِّلُها وتحقِّقُها ، غيرَ أنَّ حقائقَ العقلِ ليست كلَّ ما هنالك مِن حقائقَ ومعارفَ ، وإذًا فلا بُدَّ مِن مصدرٍ ثالثٍ يُكْمِلُ دائرةَ العِلمِ والحِكمةِ عند الإنسانِ ، هذا المصدرُ هو «الوحيُ الإلهيُّ» ، وضرورتُه نابِعَةٌ مِن أنَّ العقلَ لا مأمَنَ له في مجالِ الشَّرعِ ولا يقينَ له يعتمِدُ عليه ، إذ كلُّ واجبٍ في دائرةِ الشَّرعِ فإنَّ مصدرَهُ وطريقَ معرفتِهِ طريقٌ وحيدٌ هو «الشرعُ» وليس العقلَ ، ويترتَّبُ على ذلك أن تكونَ جهةُ الإيجابِ في الأحكامِ والتكاليفِ الشرعيَّةِ هي السَّمعَ ، وأنَّ الإنسانَ لا يُكَلَّفُ شيئًا مِن جِهةِ العقلِ أبدًا -فيما يرَى الشيخُ- لأنَّ العقلَ لا يُوجِبُ شيئًا ؛ إذ التكاليفُ الشرعيَّةُ وأضدادُها يستويان عند العقلِ ، وهو لا يدرِكُ ما يترتَّبُ على الواجباتِ والتكاليفِ مِن نفعٍ أو ضَرَرٍ حتَّى يُوجِبَ نوعًا مِنَ التكاليفِ ويُحَرِّمَ نوعًا آخرَ منها .

ومِن كُلِّ ما تقدَّمَ نستطيعُ أن نقولَ : إنَّ نظريَّةَ العِلم عند الإمامِ الأشعريِّ ترتكِزُ على الحِسِّ وعلى العقلِ -بديهةً ونظرًا- كما ترتَكِزُ بالقَدْرِ نَفْسِه على خبرِ المعصومِ ، وهي بهذه الأُسُسِ الثلاثةِ : الحِسِّ -العَقلِ- الوحيِ ، تُشَكِّلُ أساسًا عميقًا لفلسفةٍ عقليَّةٍ واقعيَّةٍ مُكتَمِلَةِ الأبعادِ .

---

(١) المجرد، لابن فُورَك: [اللوحة: ١٢١/ب] ٢٥١.

أهمُّ مصادرِ البحثِ

- **الإرشاد إلى قواطع الأدِلَّة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمَين أبي المعالي الجويني (ت. ٤٧٨هـ)، تحقيق: د. محمد يوسف موسى (ت. ١٣٨٣هـ) وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر: ١٩٥٠م.
- **الأسس المنطقية للاستقراء**، لمحمد باقر الصدر (ت. ١٩٨٠هـ) بيروت: ١٩٨٢م.
- أصول الدين، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت. ٤٢٩هـ)، مدرسة الإلهيات، بدار الفنون التركية، بإستامبول: ١٣٤٦هـ- ١٩٢٨م.
- **أصول الدين**، لأبي اليسر محمد بن محمود صدر الإسلام البَزْدَوِيّ (ت. ٤٩٣): تحقيق: بترلينس - القاهرة: ١٣٨٣هـ- ١٩٦٣م.
- **أصول الفقه**، لمحمد أبي النور زهير (ت. ١٤٠٨هـ) دار الطباعة المحمدية، القاهرة: ١٩٥٢م.
- البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب (ت. ١٤٣١هـ)، الدوحة قطر: ١٣٩٩هـ.
- **البُرهانُ من كتابِ الشِّفاءِ**، لأبي علي بن سينا (ت. ٤٢٨هـ) تحقيق: أ. د. عبد الرحمن بدوي (ت. ٢٠٠٢م)، دار النهضة العربية، القاهرة: ١٩٦٦م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (ت. ١٩٥٩م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢/١٣٦٩-١٩٤٦.
- **تبيينُ كَذِبِ المُفتري فيما نَسَبَ إلى الإمامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ**، لأبي القاسم علي بن الحسن، ابن عساكر (ت. ٥٧١هـ) عني بنشره: حسام الدين القدسي وقدم له: محمد زاهد الكوثري (ت. ١٣٧١هـ) مطبعة التوثيق بدمشق: ١٣٤٧هـ.
- **كتاب التمهيد**، للقاضي أبي بكرٍ محمَّدِ بنِ الطيِّبِ الباقلاني (٤٠٣هـ)، تصحيح: الأب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، منشورات جامعة الحكمة ببغداد، وطبع المكتبة الشرقيّة، بيروت: ١٩٥٧م.
- **تيسير القواعد المنطقية**، لشيخنا محمد شمس الدين إبراهيم، مطبعة دار التأليف، مصر: ١٩٦٤هـ.
- **الشامل في أصول الدِّين**، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: د. علي سامي النَّشَّار (ت. ١٤٠٠هـ) وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية: ١٩٦٩م.

- **شرح المواقف لعضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ)**، للسيد الشريف محمد بن علي الجرجاني (ت. ٨١٦هـ)، مطبعة السعادة، مصر: ١٣٢٥هـ- ١٩٠٧م. ورمزتُ إليها (ط. السعادة) ورجعت أيضًا إلى طبعة المطبعة العامرة بالقاهرة، سنة ١٢٩٢هـ. وأرمز إليها بـ: (ط. ١٢٩٢هـ).
- **الشفا لابن سينا** = انظر: كتاب الجدل
- **فتحُ الغفَّارِ بشرحِ المنارِ المعروفُ بِمشكاةِ الأنوارِ في أصولِ المنارِ**، لزين الدين بن إبراهيم ابنِ نُجَيم (ت. ٩٧٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر: ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م .
- **فصلُ المَقالِ وتقريرُ ما بينَ الشريعةِ والحكمةِ من الاتصالِ**، لابن رشد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت: ١٩٧٨م.
- **فلسفتنا**، لمحمد باقر الصدر، ط١٣، بيروت: ١٩٨٢م.
- **الكافية في الجدل**، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- **كتابُ الجَدلِ مِن مَنطِقِ الشِّفاءِ**، لأبي علي بن سينا، تحقيق: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (ت. ١٩٧٠م)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة: ١٩٦٥م.
- **اللُّمَع في الرَّدِّ على أهْلِ الزَّيْغِ والبِدَع**، لأبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) حقَّقه وقدَّم له حمودة غرابة، القاهرة ١٩٥٥م.
- **مُجرَّدُ مقالاتِ الشيخِ أبي الحسنِ الأشعريِّ**، إملاء الشيخ الإمام أبي بكرٍ محمَّدِ بنِ الحسنِ بن فُورَك (ت. ٤٠٦هـ)، مخطوط محفوظ بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنوّرة، تحت رقم ٢٥٣، ورجعت إلى الكتاب بعد أن طبع سنة ١٩٨٧. اعتنى بتحقيقه: دانيال جيماريه Daniel Gimaret بدار المشرق، ببيروت، في المجموعة التي تنشر بكلية الآداب في جامعة القديس يوسف، وقد أثبت رقم اللوحة كما هي في الأصل المخطوط الذي اعتمدت عليه قبل طبع الكتاب أوَّلًا، ثم ثنيت بذِكْرِ رقم الصفحة كما هي في المطبوع.
- **مقالاتُ الإسلاميِّينَ واختلافُ المصلِّين**، للإمام أبي الحسنِ الأشعريِّ (ت. ٣٢٤هـ)، تحقيق: محمَّد مُحيي الدِّين عبد الحميد (ت. ١٣٩٢هـ)، مكتبة النهضةِ المصرية، القاهرة: ١٩٥٤م.
- **المنخول مِن تعليقات الأصول**، لأبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

الأشعرية في فكر المستشرقين

محمد شامة

الأشْعَرِيُّ : أبو الحسنِ ، عَلِيُّ بنُ إسماعيلَ بنِ أبي بِشْرٍ ، إسحاق بنِ سالِمِ بنِ إسماعيلَ بنِ عبدِ اللَّهِ بنِ مُوسَى بنِ بِلالِ بنِ أبي بُرْدَةَ ، عامِرِ بنِ أبي مُوسَى الأشعريِّ ، صاحِبِ رسولِ اللَّهِ ﷺ .

كانَ مِن الأئمَّةِ المُتكلِّمِينَ المجتهدِينَ ، وهو صاحِبُ الأُصولِ ، والقائِمُ بنُصْرَةِ مذهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ ، وُلِدَ في البَصْرَةِ سَنَةَ سبعين – وقِيلَ: سِتِّين – ومئتَيْن ، وتُوُفِّيَ ببَغْدادَ سَنَةَ نَيِّفٍ وثَلاثِينَ وثلاثِمئةٍ ، وقيلَ: سَنَةَ أربعٍ وعشرِين ، وقيلَ: سنةَ ثلاثِينَ .

كان مُعتزِليًّا في بدايةِ حياتِه يقولُ بخَلْقِ القُرآنِ ، وفي يومِ جُمُعَةٍ وَقَفَ على كُرْسِيٍّ في المَسْجِدِ الجامِعِ بالبصرةِ ، ونادَى بأعلى صَوْتِه: مَنْ عَرَفَني فقد عَرَفَني ، ومَن لَمْ يَعْرِفْني فأنا أُعَرِّفُهُ بنَفْسِي ، أنا فلان بن فلان ، كنتُ أقولُ بخَلْقِ القُرآنِ وأنَّ اللهَ لا تَراهُ الأبصارُ ، وأنَّ أفعالَ الشَّرِّ أَنَا أَفْعَلُها ، وأنا تائِبٌ مُقْلِعٌ ، مُعْتَقِدٌ للرَّدِّ على المُعْتَزِلَةِ ، مُخْرِجٌ لفضائِحِهم ومعايِبِهم .

قالَ أبو بَكْرٍ الصَّيْرفِيُّ: كان المُعتزِلَةُ قد رفَعُوا رُؤوسَهُم ، حتَّى أظهَرَ اللَّهُ الأشعريَّ ، فجَحْجَرَهُم في أَقْماعِ السِّمْسِمِ . وقال أبو مُحمَّدٍ عَلِيُّ بنُ حَزْمٍ الأَنْدَلُسِيُّ: إنَّ أَبَا الحَسَنِ لَه مِنَ التَّصانيفِ خَمْسَةٌ وخَمْسون تصنيفًا . وقِيلَ: بَلَغَتْ مُصَنَّفاتُه ثلاثِمئةِ كِتابٍ ، مِن أَشْهرِها: « إمامَةُ الصِّدِّيقِ » و« الرَّدُّ عَلَى الْمُجَسِّمَةِ » ، و« مقالاتُ الإسلامِيِّينَ » و« الإبانةُ عن أُصولِ الدِّيانَةِ » و« مقالاتُ الْمُلْحِدِينَ » ، « الرَّدُّ على ابنِ الرَّاوندِيِّ » و« اللُّمَعُ فِي الرَّدِّ عَلَى أَهْلِ الزَّيْغِ والبِدَعِ » .

مُؤَسِّسُ مَدْرَسَةِ الأَشاعِرَةِ، وهِي فِرْقَةٌ كلامِيَّةٌ أَسَّسَها أبو الحَسَنِ بعدَ ما ثارَ على اجتهاداتِ المُعتزِلَةِ العقليّةِ التي تَصْطَدِمُ أحيانًا بعقائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ والجَماعَةِ، واتَّخَذَ هو طَرِيقَةً وُسْطَى بينَ التَّوَغُّلِ في التَّأْوِيلِ العَقْلِيِّ مِن ناحيَةٍ، والتَّسليمِ بظاهِرِ النُّصوصِ القرآنيَّةِ مِن ناحيَةٍ أُخْرَى، وتُعتبَرُ نظريَّته في الكَسْبِ مِن أهمِّ مَلامِحِ الْفِكْرِ الأَشعَرِيِّ الذي امتدَّ مِن بعدِه عِدَّةَ قُرونٍ، بَلْ لا يزالُ مُمْتَدًّا إلى اليومِ. وتَتَلَخَّصُ هذه النَّظريَّةُ في أنَّ الفِعْلَ الإنسانيَّ يقومُ أساسًا على نِيَّةِ العَبْدِ، ولكنَّه لا يَقَعُ إلَّا بفِعْلِ قُدْرَةِ اللهِ، وبالتالي فالإنسانُ واللهُ مُشترِكانِ في الفِعْلِ، وسوف يُحاسَبُ الإنسانُ عليه، لأنَّه اكْتَسَبَه لَمَّا مالَتْ نِيَّتُه لهذا الفِعْلِ ... ومع أنَّ كثيرًا مِنَ الدَّارِسِين المُعاصِرِين يَرَوْنَ هذه النَّظريَّةَ الكلاميَّةَ نَوْعًا مِنَ التَّلْفِيقِ! إلَّا أنَّ نظريَّةَ الكَسْبِ وَجَدَتْ قَبُولًا واسِعًا عندَ غالبيَّةِ المُتكَلِّمين المُتأَخِّرين وعندَ الجُمهورِ.

خاضَ المستشرقُون كثيرًا في عِلْمِ الكَلامِ الإسلاميِّ، بعضُهم كان حديثُه عن تاريخِه ونشأتِه، والبعضُ الآخرُ تَناولَ تَحْليلَ آراءِ إِحْدَى فِرَقِه، ومِن أَحدثِ مَنْ كَتَبَ في هذا الجانِبِ مِنَ العُلومِ الإسلاميَّةِ المُستشرِقُ: Tilman Nagel، وهو أستاذُ الاستشراقِ في جامعةِ جوتنجن بألمانيا[١]، وذلك في كِتابِه: Geschichte der "Islemischen Theolgie" حيث تَناولَ في أحَدِ فُصولِه فِكْرَ المَدرسَةِ الأشعريَّةِ مُعتمِدًا على ما كَتَبه الباقِلَّانيّ[٢] في كتابِه:

---

(١) وقَع اختيارُنا عليه لما يلي: أولًا: لأنه من المستشرقين المعاصرين، وثانيًا: لأنه من أشهرهم، وثالثًا: لأنه ركز في هذا الكتاب على تاريخ الفكر الإسلامي وخاصة على الجوانب الكلامية والفلسفية والصوفية ...

(٢) القاضي الباقلاني (٣٣٨-٤٠٣هـ ٩٥٠ - ١٠١٣م): محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاضٍ، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد بالبصرة، وسكن بغداد وتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجهه عضد الدولة سفيرًا =

التمهيدِ في الرَّدِّ على المُلحِدَةِ والمُعَطِّلَةِ والخوارجِ والمُعتزِلَةِ » ، وكذلك آراءُ إمامِ الحَرَمَيْن أبي المَعالي الجُوَيْنِيِّ وغيرِهما ، وسَنَعْرِضُ في هذا البحثِ ما كَتَبَه هذا المُستشرِقُ عن فِكْرِ هذه المَدرسَةِ:

« انتَقَدَ الماتِريديُّ أُسلوبَ المُعتزِلَةِ في تناوُلِهم مسائِلَ العقيدةِ بما يتَّفِقُ - عن غيرِ قَصْدٍ - مع مذهبِ الثَّنائيِّين ، كما خَشِيَ الأشعريُّ مِنَ انجِذابِ الناسِ لأفكارِ الفلاسِفَةِ الطَّبيعيِّين ، ونتَجَ عن هذَيْن الاتِّجاهَيْن القَوْلُ بسَلْبِ الحوادِثِ القُدْرةَ على الفِعْلِ، وقد رَسَخَتْ هذه النتيجةُ عندَ أبي الحَسَنِ الأشْعرِيِّ عند ما حافظَ على مذهبِ الذَّرِّيَّةِ الذي أخذَه عن المُعتزِلَةِ ، إلَّا أنَّ هذه الذَّرِّيَّةَ الخاليَةَ مِنَ التَّفاعُلِ بينَ جُزْئِيَّاتِ الشيءِ وذَرَّاتِه ، أدَّتْ بالضَّرورةِ إلى القَوْلِ بأنَّ الأحْداثَ اليوميَّةَ مَعْزُوَّةٌ إلى اللهِ ، ومَنْسُوبةٌ إلى فِعْلِه تمامًا كالقَولِ بوجُودِ أبسطِ الأجسامِ . وقد كان هذا القولُ مَقْبولًا حتَّى معَ كثرةِ تَعارُضِه مع مُشاهَداتِ الإنسانِ وتجارِبِه التي يَراها بنفْسِه في نفسِه ، إلَّا أنَّه كان مقبولًا طالما فيه دِفاعٌ عن الإسلامِ . وعِلْمُ الكَلامِ في حَدِّ ذاتِه - كما يَرَى الأشعريُّ - ليس هو الطريقَ المَرْجُوَّ للوصولِ إلى معرفةِ اللهِ ، إذْ هو مجالٌ لإعمالِ العَقْلِ ، الذي يمكِنُ اللُّجوءُ إليه عندَ الضَّرورَةِ فقط ، لأنَّ إيمانَ الناسِ في عصرِه ، لم يَعُدْ قَوِيًّا كما كان في صَدرِ الإسلامِ ، وهذا ما قال به أيضًا الفيلسوفُ ، والمُؤَرِّخُ ، والعالِمُ الموسوعِيُّ ابنُ خلدون [1]

= عنه إلى ملك الروم ، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها . من كتبه : « إعجاز القرآن - ط » ، و« الإنصاف - ط » ، و« مناقب الأئمة - خ » ، و« دقائق الكلام » ، و« الملل والنحل » ، و« تمهيد الدلائل - خ » ، و« هداية المرشدين » ، و« الاستبصار » ، و« البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة ... إلخ - خ » ، و« كشف أسرار الباطنية » ، و« التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة - ط » [الأعلام للزركلي] .

(١) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون ، أبو زيد ، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي : الفيلسوف المؤرخ ، العالم الاجتماعي ، البحاثة . أصله من إشبيلية ، ومولده ومنشؤه بتونس . =

(ت . ١٤٠٦م) ، الذي جاء بعدَ الأشعريِّ بنحوِ خَمْسِمئةِ عامٍ ، حيث عَبَّرَ عنه بقولِه: إنَّ عِلْمَ الكَلامِ أصبحَ غيرَ ضروريٍّ لطالِبِ العِلْمِ اليومَ ، إذِ المَلاحِدَةُ والمبتدِعَةُ انقَرَضُوا [١].

لم يَكُنْ الاشتِغالُ بمعرفةِ اللّهِ عن طريقِ العقلِ في العالَمِ الإسلاميِّ إلّا رَغْبَةً في توظيفِ آلاتِ العَقْلِ والمَنطقِ التي طَوَّرَها الإنسانُ ، وكان ذلك طَمَعًا في اكتشافِ مَدَى إمكانيَّةِ حَلِّ كُلِّ القَضايا المُمْكِنَةِ ، والتوفيقِ بينَ اللّهِ والعالَمِ في إطارِ مَنظومَةٍ فكريَّةٍ جامِعَةٍ عن طريقِ هذه الأدواتِ العقليَّةِ. وقد برَّرَ الأشعريُّ في الكِتابِ الذي برَّرَ فيه اشتغالَه بعِلْمِ الكَلامِ بأنَّ في القُرآنِ والسُّنَّةِ نُصوصًا تتحَدَّثُ عن اللّهِ ، وعن الخَلْقِ ، تحتاجُ إلى تأويلٍ ، ممَّا يُحَتِّمُ استعمالَ العَقْلِ في تفسيرِها ؛ لأنَّ الآياتِ التي يتجَلَّى فيها الخالِقُ ليسَتْ مفهومةً لكُلِّ أحدٍ ، ومِن ثَمَّ كانَ تفصيلُ القَوْلِ فيما يُدْرِكُه ويَعِيهُ العَقْلُ مِن ظواهِرِ العالَمِ الحادِثِ ضروريًّا لرَسْمِ صُورةٍ جامِعَةٍ للعالَمِ ، ولولا عِلْمُ الكَلامِ لظَلَّتْ هذه الصُّورةُ مجهولةً ، وهي صُورَةٌ يُمكِنُ الاستدلالُ بها لتَثْبِيتِ الإيمانِ بخالِقِ الكَوْنِ وقَيُّومِه . وبهذا المعنَى أَلْزَمَ «شَهفورُ بنُ طاهِرِ الإسفرايينيُّ» [٢] وغيرُه مِن العُلماءِ ، كُلَّ مُسْلِمٍ بضرورةِ الإحاطَةِ بأَدِلَّةِ الإيمانِ العقليَّةِ ، إلّا أنَّ المَرْءَ قد يمكنُه أيضًا معرفةَ اللّهِ دونَ إدراكِ

= رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس ... ثم توجه إلى مصر وتولى فيها قضاء المالكية .. اشتهر بكتابه : « العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر » ، سبعة مجلدات ، أولها المقدمة ، وهي تعد من أصول علم الاجتماع . ومن كتبه أيضًا : « شرح البردة » ، وكتاب في (الحساب) ، ورسالة في « تهذيب المسائل » وغيرها . وقد تناول كتاب من العرب والعجم سيرته وآراءه في مؤلفات خاصة .

(١) Ibn Hldûn : al- muqaddimah, trad . franz rosentahl. New york 1958 Bd.lll, 154

(٢) الإسفرييني (... – ٤٧١ هـ = ... – ١٠٧٨م) هو شهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني، مفسر ، من فقهاء الشافعية . قال السبكي : ارتبطه نظام الملك بطرسزس . وصنف « التفسير » ، كما صنّف في « الأصول » .

العديدِ مِن أدلَّةِ عِلْمِ الكلامِ لفَهْمِ الخَلْقِ والخالِقِ[١].

ويُثْبِتُ ما لدينا مِن مؤلَّفاتٍ علميَّةٍ في عِلْمِ الكلامِ منذُ القرنِ العاشِرِ الميلادِيِّ أنَّ هذا ما حدَثَ، فقد طَوَّرَت هذه المؤلفاتُ موضوعَ بحثِها بناءً على نموذجٍ فكريٍّ معينٍ، يُلَخِّصُه الأشعريُّ بإيجازٍ عندما يُقَرِّرُ:

أوّلًا: وجوبُ القَوْلِ بحُدوثِ العالَمِ.

ثانيًا: العالَمُ مِن صُنعِ خالِقٍ واحِدٍ:

ثالثًا: وجوبُ القولِ بأنَّ محمَّدًا رسولُ اللَّهِ.

رابعًا: وجوبُ العملِ بمُقتضَى الأوامرِ الإلهيَّةِ التي أخبرَنا بها النبيُّ محمدٌ لكي ينالَ المرءُ الجَنَّةَ[٢].

وهذه الطريقةُ في عَرْضِ الأفكارِ تُناسِبُ الجَدَلَ العَقَدِيَّ مِن جهةٍ، ومِن جهةٍ أُخرَى تُقدِّمُ للمسلمِينَ نظرةً عميقةً في وجودِ اللَّهِ، ووجودِ الكَوْنِ عامَّةً، والإنسانُ الفاعِلُ فيه خاصَّةً.

هذا النموذجُ الفكريُّ تبلْورَ على أيدِي المُعتزِلةِ في القرنِ التاسِعِ الميلادِيِّ، إلَّا أنَّ له شواهِدَ عندَ غيرِهم، منها على سبيلِ المِثالِ:

- الكِتابُ الأوَّلُ من تفسيرِ أيَّامِ الخَلْقِ السِّتَّةِ، الذي ألَّفه "موشى بار كيفا Moses bar kepha" وكان يَعملُ أسقفًا لكنيسةِ اليعاقِبَةِ (الكَنيسةِ السريانيةِ الأرثوذكسيةِ) منذ عام ٨٦٣م حتَّى وفاتِه[٣].

(١) Richard frank : The kalām, an Art of Contradiction - Making or Theological Science? In: Journal of th American oriental society 88,309.

(٢) Ulrich Rudolph, op. cit., kapitel III A 1 .

(٣) Ders. : Christliche Bibelexegese und mu"tazilitische Theologie. Vortrag, gehaten auf dem Kongreb der Union Européenne d" Arabisants et Islamisants, Salamanca 1992.

– التزَمَ الماتُرِيدِيُّ هذا النموذجَ الفكريَّ في كتابِه: «التوحيد»، إذِ افتتحَه بمبدأٍ معرفيٍّ رسَمَه مِن قبلِه «موشى بار كيفا»

غيرَ أنَّ الأشعريَّ أغفلَ هذا المبدأ في عرضِه[١].

ازْدَهَرَ المذهبُ الأشعريُّ في القرنَيْنِ العاشِرِ والحادِي عَشْرَ الميلاديِّ، فكانت طريقةُ عَرْضِ القضايا سِمَةً مِن سِماتِ مَنْهجِه، وهي التي تَبْدَأُ بِقِدَمِ العالَمِ، وتنتهِي ببيانِ ما على الإنسانِ من واجباتٍ، وكيفيَّةِ القِيامِ به. ولَمْ تَزَلْ تلك الطَّرِيقُ مُتَّبَعةً في كُتُبِ المعتزلةِ أيضًا. ويعتبرُ كِتابُ: «تمهيدِ الدَّلائلِ» للباقِلَّانيِّ البغداديِّ من الكُتُبِ العُمدةِ في المذهبِ الأشعريِّ، ويُعتبرُ مَذهبُ المَوجوداتِ في هذا الكِتابِ هو الأساسُ الذي ينبغِي الانطلاقُ منه لإثباتِ حَقائقِ العَقيدةِ، وهو الهَدَفُ الذي ازدادَ مِن أجْلِه التَّشَدُّدِ الذي نُلاحِظُه في منهجِ الأشعرِيِّ مِنَ اعتمادِ مبدأِ قِياسِ الغائبِ على الشَّاهِدِ، بحيثُ يجِبُ تعميمِ كُلِّ قِياسٍ استدلاليٍّ مبنيٍّ على يقينٍ، والعَكْسُ صَحيحٌ[٢] وسوف نتناولُ فيما يلِي مَبادِئَ الكلامِ عن الوجودِ كما عرَضَها الباقِلَّانيُّ في كِتابِه: «تمهيدِ الدَّلائلِ»:

يَرَى الباقِلَّانيُّ أنَّ كُلَّ ما يُعرَفُ إمَّا موجودٌ أو معدومٌ، وكُلُّ مَوجودٍ يَصِحُّ أنْ يُسَمَّى شيئًا، وبهذا يصوغُ الباقِلَّانيُّ أوَّلَ تعريفاتِه في الكِتابِ، وهو: أنَّ كُلَّ مَوجودٍ شيءٌ، وكُلَّ شَيءٍ موجودٌ. ويُظْهِر هذا القولَ ما يرمِي إليه الباقِلَّانيُّ مِن إمكانِ تبديلِ التعريفِ مكانَ المُعَرَّفِ، وبهذا التعريفِ المُزدوِدِ وضَعَ الباقِلَّانيُّ أُولَى خُطواتِه الحاسمَةِ، مبتعِدًا عن مذهبِ الوجودِ عندَ المعتزلةِ، الذين يقولون بأنَّ كُلَّ مَعلومٍ يُمكِنُ أن يُسَمَّى شيئًا، سواءٌ كان

---

(١) Drs., al- MāturīDī und die sunnitische Theologie in Samarkand, kapitel III A I.

(٢) Nagel, Die Festung Des Glaubens, 159

موجودًا أو معدومًا . ولهذا الكلامُ أهميّةٌ كبيرةٌ ، لأنَّه يمكنُ أن يجعلَ ما كان موجودًا في الماضي ، وما سيوجَدُ في المستقبلِ موضوعًا للنَّظرِ ، فالماضِي والمستقبلُ لهما إذَنْ وجودٌ حقيقيٌ عندَ المعتزلةِ ، كما أنَّ بينَهما اتِّصالٌ عبرَ ما هو موجودٌ في الحاضِرِ . فالكونُ بذلك له تاريخٌ يمكِنُ تفسيرُه وتحليلُه عَقْلًا . وهذا مختلِفٌ عمَّا يقرِّرُه الباقِلَّانيُّ الأشعريُّ ، الذي يَرَى أنَّ ما يمكِنُ فهمُه وتحليلُه هو الشيءُ الموجودُ فِعلًا ، وهو فقط الذي يُسمَّى شيئًا ، والموجودُ فقط يمكِنُ أن يُسمَّى شيئًا ، ويكونُ موضوعًا للنَّظرِ ، وعليه فمِن المُؤَكَّدِ أنَّ الفِكْرَ الأشعريَّ غيرُ تاريخيٍّ (أيْ لا يَهْتَمُّ بالتاريخِ) ، ويتَّفِقُ في هذا مع الاتِّجاهِ السُّنِّيِّ في جَحْدِ التاريخِ ، والإبقاءِ على البدايَةِ المُباركَةِ للدِّينِ واستدامَتِها ، وقد استدلُّوا بالأحاديثِ على تأييدِ هذا الاتِّجاهِ[١].

يذكُرُ الباقِلَّانيُّ مجموعَةً من التفريقاتِ في مجالِ المَوْجوداتِ ، فالمعدومُ مُنتفٍ ليسَ بشيءٍ ، فمِنه معلومٌ معدومٌ لم يوجَدْ قطُّ يصِحُّ أنْ يُوجَدَ ، وهو المُحالُ المُمْتَنِعُ الذي ليسَ بشيءٍ ، وهو القولُ المُتناقِضُ ، مِثلَ اجتماعِ الضِّدَّيْنِ في وقتٍ واحدٍ في مكانٍ واحدٍ . ومِنَ المَعدومِ صِنْفٌ آخرُ ، يَنبغِي أنْ يُوصَفَ بأنَّه مُمْكِنٌ ، إلَّا أنَّه لا يُوجَدُ أبدًا ، ويُمَثِّلُ له الباقِلَّانيُّ برجوعِ المَوْتَى إلى الحياةِ الدُّنيا . وهناك أيضًا المَعْدُومُ في وقتِنا ، ومِنه إحياءُ المَوْتَى ، ومنه أيضًا ما لَم يَعُدْ مَوجودًا في وقتِنا ، ويعني هذا كُلُّه ما يقعُ في نِطاقِ التاريخِ ، والمعدومُ في كُلِّ ما ذَكَرَ هو موضوعٌ لعِلْمِنا ، لكنَّه لا يندَرِجُ تحتَ

(١) ماذا يقصد ناجل ؟ إن كان يقصد أن الأحاديث تدعو إلى تجاهل التاريخ ، فهذا غير صحيح ، لأن هناك أحاديث تسجل أحداثًا ماضية وتدعو إلى الاعتبار بما جرى لأقوام سابقين . وإن كان يقصد أن الفكر الإسلامي يعتبر الإسلام هو بداية الهداية الإلهية ، فهذا غير صحيح أيضًا ، لأن القرآن الكريم تحدث عن رسالات إلهية سابقة ، ودعا المسلمين إلى التصديق بها وبمن نزلت عليهم من الرسل السابقين على الإسلام .

الحالةِ الأنطولوجيّةِ (الوجوديّةِ) المُعَبَّرِ عَنها بكلمةِ « الشيء » ، خِلافًا لما يَراهُ المُعتزِلةُ . ثُمَّ هناك أيضًا المَعدومُ الذي يُمكِنُ وجُودُه لكنّنا لا نعلَمُ عنه شيئًا ، فنحن لا نعرِفُ ، هل سيُحَرِّكُ اللهُ ساكنًا أمْ لا !!

يتَّضِحُ لنا مِن التفريقِ بينَ أقسامٍ معيَّنةٍ للمعدومِ وجِهاتُ نظرِ المعتزلةِ ، وكذلك الرَّبطُ بينَ التطوراتِ المُتأخِّرةِ ، التي حدَثَتْ عن طريقِ تَدَفُّقِ التُراثِ الفِكْرِيِّ . وتُمَثِّلُ المَدْرَسَةَ الأشعريَّةَ تيّارًا مُتطرِّفًا ، حين قالوا بنفيِ المَعدومِ نفيًا تامًّا ، لدرجةِ أنَّه لا يُمكِنُ الحديثُ عنه .

ويُقابِلُ الشَّيءَ الموجودَ الشيءُ المعدومُ الذي لا هو قديمٌ ولا هو حادِثٌ ، لأنَّ الحادِثَ يتكوَّنُ مِن أجزاءٍ مُرَكَّبَةٍ وجُسَيْماتٍ مادِّيَّةٍ ، ومِن كُلِّ ما يُمكِنُ أنْ يُصَوِّرَ شَكْلًا مِن أشكالِ الأعراضِ ، وتِلكَ الأعراضُ تظهَرُ في شَكْلِ جُسَيْماتٍ ، غيرَ أنَّه ليسَ لها نَفْسُ الاستمراريَّةِ ، لأنَّ المرورَ الكُلِّيَّ للزَّمَنِ هو عِبارةٌ عن نتيجةٍ مُتناهيةٍ لبعضِ ذرَّاتِ الزَّمَنِ المُتناهيةِ في الصِّغَرِ ، وفي كُلِّ ذَرَّةٍ مِن ذَرَّاتِ الزَّمَنِ تكونُ الجُسَيْماتُ مُحاطَةً بأعراضٍ مُختلفةٍ . ولأنَّ كَلِمةَ « موجودٍ » صِفَةٌ يجِبُ أنْ تتجدَّدَ في كُلِّ ذَرَّةٍ مِن ذَرَّاتِ الزَّمَنِ ، فإنَّ الجُسَيْماتِ ، وكذلك الأجسامُ ، تكونُ بحاجةٍ إلى هذا النوْعِ مِن الاستمراريَّةِ والبقاءِ . وقد توصَّلَ الباقِلّانيُّ بعدَ تَفْكيرٍ عميقٍ إلى الدَّليلِ الذي يَثْبُتُ وجُودُ الأعراضِ التي تُمَثِّلُ العُنصرَ الحاسِمَ لَدَى هذا الفِكْرِ بشَكْلٍ جَلِيٍّ وواضِحٍ ، حيث يقولُ: لو أنَّ الجِسْمَ مُتحرِّكٌ بذاتِه (أي لَو أنَّ الحَرَكَةَ صِفَةٌ ذاتيَّةٌ للجِسمِ) فلا يمكِنُ أن يكونَ السُّكونُ أحَدَ صِفاتِه ، ومِن ثَمَّ فإنَّه لابُدَّ أن يكونَ مُتحرِّكًا بعِلَّةٍ غريبَةٍ ، وهذه الحركةُ تطرأُ على الجِسْمِ ، ولذا فهي عَرَضٌ ، وكذلك الحالُ بالنِّسبَةِ للألوانِ والصِّفاتِ الأُخرَى للأجسامِ(١).

(١) Ibn al - Bāqillānī: Kitab at- Tamhid, ed. MacCarthy, Rubio 1957, 15.,& 30.

أرادَ الباقِلّانيُّ عن طريقِ تلك الأدِلَّةِ الميتافيزيقيَّةِ - المتواضعةِ نسبيًّا - حَلَّ كُلِّ القَضايا الدِّينيّةِ حَلًّا جِذْرِيًّا بطريقةٍ منطقيّةٍ بصفَةٍ نهائيّةٍ ، وأعتقِدُ أنّه سيصِلُ إلى العِلْمِ اليَقِينيِّ الذي لاشَكَّ فيه . والعِلْمُ - طِبْقًا - لتعريفِه هو: معرِفَةُ الشَّيءِ على ما هو عليه . وهو تعريفٌ جامِعٌ مانِعٌ . وإذا كان التعريفُ يتضمَّنُ الشيءَ المُعرَّفَ بهذه الطريقةِ ، فهو بالتأكيدِ تعريفٌ صحيحٌ ، لا يمكِنُ ردُّه . وكُلُّ تعريفٍ للمُصطلحاتِ العلميَّةِ - وكذا غيرُ العلميّةِ - ، إذا كان يُحَدِّدُ المُصطلَحَ المُعَرَّفَ ويُمَيِّزُه عن غيره بهذه الطريقةِ ، بحيث يتِمُّ تحديدُه ، كما هو الحالُ في تعريفاتِنا العلميّةِ ، فلا بُدَّ أن يكونَ تعريفًا صحيحًا[(١)].

ظَهَر ذلك واضِحًا في مُساجلاتِ الباقِلّانيِّ معَ المُجسِّمَةِ ، حينما ترَكَ أحَدَهم يفتتِحُ مُناظرةً معَه بقولِه: « بأيِّ حُجَجٍ تُنكِرونَ أنَّ اللَّهَ جِسْمٌ ؟ فأجابَه الباقِلّانيُّ: بسببِ تعريفِنا لمُصطلَحِ جِسْمٍ ، فالجِسْمُ يكونُ مُرَكَّبًا ، ولأنَّ القديمَ لا يُمكِنُ أن يكونَ مُرَكَّبًا ، فإنَّه ليس بجِسْمٍ . ولكنَّ المُجسِّمَةَ ردُّوا عليه قائلِينَ: « ما أدِلَّتُكُم على أنَّه لا يُمكِنُ أنْ يكونَ مُرَكَّبًا » وقد مكَّنَ هذا الجوابُ الباقِلّانيَّ مِن مُواصلةِ تفنيدِه لآرائِهم ، فقالَ: المادِيَّةُ تعني المكانِيَّةَ (أي التحيّزَ) ، وإنَّه من غيرِ المعقولِ أنْ يحتَكَّ أحدُ أعضاءِ اللَّهِ بعضوٍ آخرَ في مكانٍ مُختلِفٍ إلّا في موضعٍ واحدٍ ؛ لأنَّ الاحتكاكَ بينَ جِسمَيْنِ يحدُثُ في نُقطةٍ مُحدَّدَةٍ تمامًا ، وبناءً عليه فإنَّه لا يمكِنُ أن يحدُثَ احتكاكٌ مع شيءٍ ثالثٍ في نفسِ الوقتِ ، فهذه لازِمَةٌ مِن لوازمِ المَكانِيَّةِ . وقد استنتجَ الباقِلّانيُّ أيضًا مِن هذه القاعدةِ أنَّه لا يمكِنُ أنْ يَحْدُثَ عَرَضانِ لنفسِ الجِسْمِ في وقتٍ واحِدٍ ، ففِي الجِسْمِ « ن » لا يمكِنُ أن يحدُثَ في نفسِ الوقتِ عَرَضُ الاحتكاكِ معَ الجِسْمِ « أ » وعرضُ الاحتكاكِ مع الجِسْمِ « ب » . فلو كان اللهُ

(١) Ebd.,6, & 5.

جِسْمًا لوجَبَ أن تكونَ أعضاؤُه خاضِعَةً لقانونِ المكانيَّةِ ، وكذلك لقوانينِ الجَوْهَرِ والعَرَضِ ، وهذا يكونُ فقط للحوادِثِ ، والقديم لا يُمكِنُ أن يكونَ حادِثًا ، ومِن ثَمَّ فلا يمكِنُ أن يكونَ جَسَدًا مُرَكَّبًا ، أو أن يخضَعَ للمَكانِيَّةِ .

وقد كانت إشكاليَّةُ المَكانيَّة بالنسبةِ للهِ تعالَى ذاتَ أهميَّةٍ كبيرةٍ في عِلْمِ الدِّينِ الإسلاميِّ ؛ إذ يُبيِّنُ قولُه تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة: ٢٥٥] أَنَّ كُرْسِيَّهُ وَسِعَ كُلَّ الخَلْقِ ، كما كان الحديثُ في آياتٍ أُخرَى أنَّ اللهَ استوَى على العرشِ بعدَ الانتهاءِ من عمليةِ الخَلْقِ . وقد فسَّرَتْ بعضُ الاتِّجاهاتِ الغنوصيَّةِ هذه الآياتِ بأنَّ اللَّهَ بعدَ انتهائِه من عمليةِ الخَلْقِ ، لم يستمِرَّ نفوذُه (سيطرتُه) عَلَى الأحداثِ في الكَوْنِ .... ولكنَّ الباقِلَّانيَّ لم يَنْتَهِ بعدُ مِن دَلِيلِه على إثباتِ عدمِ تجسيمِ اللَّهِ ، فيقولُ: لو تَمَّ تصوُّرُ اللَّهِ على أنَّه جِسْمٌ مُرَكَّبٌ مِن أجزاءٍ ، فإنَّه لابُدَّ أن يكونَ للأجزاءِ صِفاتٌ » .

وقد انتقَدَ الأشعريَّةُ طريقةَ المعتزلةِ في فَهمِهم للأجسامِ على أنَّها كائناتٌ حيَّةٌ . فصِفَةُ « عالِم » كانت بالنسبةِ للأشعريِّ مِن الأعْراضِ التي يمكِنُ أنْ تُوجَدَ في جُسَيماتٍ مُحَدَّدَةٍ ومُعَيَّنَةٍ ، ولا عَلاقَةَ لها بالجُسَيْماتِ الأُخْرَى المُكوِّنةِ للجِسمِ ، فإذا كان اللَّهُ جِسمًا مركَّبًا من هذه الجُسيماتِ ، لوجَبَ – طِبقًا لهذا الرَّأيِ – أن يكونَ هذا من صفاتِ الأُلوهيَّةِ ، بالإضافةِ إلى أنَّه يمكِنُ قَبولُ أنَّ هذه الجُسيماتِ المُفردَةَ لا يمكِنُ أنْ تكونَ ذاتَ إرادةٍ واحِدةٍ » .

وبعدَ أنْ وَضَّحَ الباقِلَّانيُّ هذا الرَّأْيَ الأشعريَّ سَأَلَتْه الفِرْقَةُ المُناظِرَةُ

(المُجَسِّمَةُ): «لماذا يستطيعُ الإنسانُ أن يُنَسِّقَ بينَ أعضائِه؟ إذْ يبدُو واضحًا أنهُ لا يمكِنُ أن يكونَ هناك عائِقٌ (مانِعٌ) مُتبادَلٌ بينَ كُلِّ الجُسيماتِ، يُؤَدِّي على أقصَى تقديرٍ إلى التَّوَقُّفِ التامِّ.» وكانتْ إجابَةُ الباقِلّانيِّ قائمةً أيضًا على أساسِ وجهةِ نظرِ الأشعريَّةِ، من أنَّ جوهرَ الفعلِ الناشئِ عن مخلوقِين لا يمكِنُ أن يكونَ واحِدًا، لأنَّه من المستحيلِ أن يتجاوزَ فِعْلُ أحدِ الأفرادِ الجوهرَ الذي تمتدُّ إليه القدرةُ (الاستطاعةُ) الممنوحةُ له في اللَّحظةِ المقصودةِ. ويعتقدُ الأشعريَّةُ أنَّ الإنسانَ ليس عنده القدرةُ على أن يؤثِّرَ مِن داخلِه على غيرِه، إذْ يمِدُّ اللهُ كلَّ فاعلٍ مخلوقٍ - حالَ حدوثِ الشيءِ - بقدرةِ التأثيرِ على فعلِه، أمَّا اشتراكُ الجُزئياتِ التي يتكوَّنُ منها جِسْمُ الإنسانِ في الإمتناعِ عن فعلِ شيءٍ، فربَّما لا يحدُثُ هذا إلا إذا هيَّأَتْ هذه الجزئياتُ نفْسَها لأنْ يكونَ لها تأثيرٌ مخالِفٌ على الشيءِ. وإذا ظَلَّ الإنسانُ على رأيِ الأشاعرةِ في عِلْمِ ما وراءَ الطبيعةِ، لأصبحَ السؤالُ عن قُدرةِ الإنسانِ على تنظيمِ أعضاءِ جسدِه عديمَ الفائدةِ[١].

ويستطردُ الباقِلّانيُّ قائلًا: «فإن قيلَ: لِمَ أنكرتُمْ أن يكونَ الباري سبحانَه جِسْمًا لا كالأُجسامِ، كما أنَّه عندَكم شيءٌ لا كالأشياءِ؟ قلنا: لأنَّ قولَنا شيءٌ لم يُبْنَ لجنسٍ دونَ جنسٍ، ولا لإفادةِ التأليفِ ... فإن قالوا: بأيِّ دليلٍ أنكرتُمْ أنَّه لا يمكِنُ تصوُّرُه جِسْمًا، حتَّى وإن لم يكُنْ بحقيقةِ ما وُضِعَ له هذا الاسمُ في اللُّغةِ؟ قلنا: أنكَرْنا ذلك، لأنَّ هذه التسميةَ، لو ثُبِّتَتْ، لم تَثْبُتْ له إلَّا بوحيِ اللَّهِ أو بدليلٍ شرعيٍّ له حُجِّيَّةٌ، فالعقلُ لا يقبلُ هذا التصوُّرَ للَّهِ، بل ينفيه، لأنَّ القديمَ ليس مؤلَّفًا، ولم يَصِلْنا من الكِتابِ والسُّنَّةِ وإجماعِ الأُمَّةِ شيءٌ يمكِنُ أن يُفهمَ منه ما يَدُلُّ على وجوبِ هذه التسميةِ،

(١) Vgl. Hierzu die Monographie von Fray Luciano Rubio: El „occasionalismo" de los teologos especulativos islamicos. Madrid 1987.

ولا على التفكيرِ فيها ، فضلًا عن جوازِها أيضًا ، فبطَلَ ما قُلتمُوه[١].

ويُعَدُّ عِلْمُ الوجودِ عندَ الباقِلّانيِّ الأشعريِّ ، وكثيرٌ ممَّن هُمَ على شاكلتِه هو أساسُ التفكيرِ في مسائلِ العقيدةِ . فمِنَ المعلومِ أنَّ الكِتابَ والسُّنَّةَ في مقدِّمةِ الأدِلَّةِ في هذا المجالِ ، ولكنَّهما – كما وضَحَ مِن الجُمَلِ السابقةِ – لا يُحدِّدان طريقةَ الاستدلالِ ، ولهذا كان تعبيرُ الباقِلّانيِّ في مناظرتِه متعدِّدًا ، صَوَّرَ فِكْرَه بكُلِّ ارتياحٍ ، لأنَّه ليس في الكِتابِ والسُّنَّةِ ما يُعارِضُ أفكارَه في مسألةِ مُصطلحِ « الجِسمِ » . ومِنَ المُحْتَمَلِ أنَّ كُلَّ مُحاولاتِ الأشاعرةِ في استنباطِ آرائِهم في عِلْمِ الكلامِ مِنَ الكِتابِ والسُّنَّةِ لم تكنْ ناجِحَةً في كُلِّ الأحوالِ[٢]، ولكِنَّ الباقِلّانيَّ لم يُبْدِ اهتمامًا لهذا الأمْرِ .

عِلْمُ الكلامِ الأشعريِّ سُنِّيٌّ ؛ لأنَّه دافَعَ عن بعضِ المباديءِ المُهِمَّةِ عندَ أهلِ السُّنَّةِ بالحُجَجِ العقليَّةِ ، فتقديرُ اللَّهِ لعَمَلِ الإنسانِ ، وهو ما يَظْهَرُ جَليًّا في عدمِ استمراريَّةِ كُلِّ شيءٍ مخلوقٍ ، واستنادًا إلى نظريةِ عَدَمِ تاريخيَّةِ كُلِّ الحَوادثِ في الدُّنيا ، وتَعَلُّقِها المُباشِرِ باللَّهِ ، لا يعتبِرُها المخلوقُ نُشوءًا مُستقلًّا بذاتِه .

اكتمَلَ عِلْمُ الكَلامِ عندَ الأشاعرةِ ، كما ظهَرَ انتصارُ عِلْمِ ما وراءَ الطَّبيعةِ على عِلْمِ الطَّبيعةِ في أَوْجِ صُوَرِه في كِتاباتِ أبي المَعالي الجُوَيْنِيِّ[٣]. وكان

---

(١) Ibn al- Bâqillânî, op. cit., 191 ff. && 325-329.

(٢) Für einen Teilbereich, die „namemen und Eigenschaften Gottes" wurde dies von al- Baihaqi (gest. 1066) gewagt, doch ist in dieser Thematik die Aussagekraft von Koran und hadit besonders grob und reich al- Baihaqi : Kitab al- asma was- sifat Beirut o., J.

(٣) إمام الحَرَمَيْن (٤١٩–٤٧٨هـ = ١٠٢٨ – ١٠٨٥م) : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حَيُّويَة الطائي السِّنْبِسي ، أعلم المتأخرين ، من أصحاب الشافعي ولد في جوين (من نواحي نيسابور) رحل إلى بغداد ، ثم خرج إلى الحجاز ، =

هَدَفُ هذا الرَّجُلِ في حياتِه جَبْرَ التقصيرِ الذي اكتشَفَه في أفكارِ الباقِلّانيِّ ، لكن ما عَكَّرَ صَفْوَ الجُوَيْنِيِّ في سَعْيِه لبلوغِ هذا الهَدَفِ هو أنَّه - على الرغمِ مِن كُلِّ الجُهودِ - لا يمكِنُ الوصولُ إلى الحقيقةِ النهائيَّةِ المُطلقةِ في الإيمانِ بنفسِ الطريقةِ التي انتهجَها الباقِلّانيُّ . نَعَمْ لقد كان الباقلانيُّ مُتفائِلًا بها غايةَ التفاؤلِ مِن وجوهٍ عِدَّةٍ ، فعَلى سبيلِ المِثالِ: كان ادِّعاءُ الباقِلّانيِّ أنَّ كُلَّ تعريفٍ يشتمِلُ بالكامِلِ على المُعَرَّفِ به طِبقًا لطبيعَتِه ، بحيث يمكِنُ استبدالُهما معًا . أمَّا الجُوَيْنِيُّ - الذي اهتمَّ كثيرًا بهذه الإشكاليَّةِ - فلَمْ يُوافِقْهُ في ذلك ، حيث يَرَى أنَّ المرءَ يَبْذُلُ قُصارَى جَهْدِه في التَّعْريفِ ، حتَّى يَصِلَ مِن خلالِ استعمالِ عِباراتٍ مُترادِفَةٍ إلى الاقترابِ التدريجيِّ مِنَ الشيءِ الذي يَجِبُ وَضْعُ تعريفٍ له . فالشخصُ الذي ليس عندَه دِرايَةٌ بهذه العباراتِ لا يمكِنُ أن يُوَضَّحَ أو يُعَرَّفَ له أيُّ شيءٍ ، فليس كُلُّ تعريفٍ إلّا محاولةَ أن تجعَلَ كُلَّ فردٍ يفْهَمُ كُلَّ الشَّيءِ المُعَرَّفِ . فعَن طريقِ المُحاولاتِ الجادَّةِ في

= وحاور بمكة أربع سنين وبالمدينة ، يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ، ولهذا قيل له : إمام الحرمين . لم تقف جهوده في مجال الدفاع عن الدِّين والسنة عند مناظراته ، ودروسه ، ومواعظه ، وخطبه ، بل خلف مصنفات كثيرة في معارف متنوعة ، شملت الكلامَ وأصولَ الفقه ، والخلاف والجدل ، والفقه والتفسير والخطب ، والمواعظ والوصايا . وقد أربت هذه المؤلفات على الأربعين ، نذكر منها ما يلي :

- في علم أصول الفقه : البرهان ، والورقات ، والتحفة .
- في الفقه : نهاية المطلب ، ومختصر النهاية .
- في علم الكلام : الإرشاد ، والشامل ، والعقيدة النظامية .
- في علم الخلاف والجدل : الأساليب ، والكافية ، والدرّة المضيئة فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية .
- في التفسير : تفسير القرآن الكريم .
- في الحديث : الأربعون (أحاديث مختارة) .

تعريفِ الشيءِ يرتفِعُ التباسُهُ بأشياءَ شبيهةٍ به ، أيْ مُتَمَيِّز عمَّا يُشبِهُه مِن قريبٍ أو بعيدٍ . غيرَ أنَّه مِن الواضحِ في تلك النظريَّةِ أنَّ هذه المحاولاتِ في الوصولِ إلى تعريفٍ لا يمكنُها بحالٍ من الأحوالِ الوصولُ إلى النِّهايةِ ، كما أنَّ الاقترابَ من ذلك لا يكتمِلُ أبدًا ، وهو ما اشترطَه الباقِلَّانيُّ وإن لم ينطِقْ بذلك صراحةً . ويُسْتَنْتَجُ مِن وِجهةِ نظرِ الجُوَيْنيِّ أنَّه لا يُمكِنُ أبدًا إدراكُ حقائقِ الإيمانِ الأساسيَّةِ إدراكًا يقينيًا عن طريقِ التعريفِ[1] ، إضافةً إلى صُعوبَةِ ذلك كُلِّيَّةً ، ورغمَ أنَّ الجُوَيْنيَّ لم يتفوَّه بذلك ، إلَّا أنَّ هذا لا يُنْكِرُه أحدٌ . وإذا كان ما يَتوصَّلُ إليه الفِكْرُ حولَ شيءٍ ما ، هو الاقترابُ فقط مِن كُنْهِه ، فيجبُ أن تكونَ الكلِمةُ الأُولَى والأخيرةُ للكِتابِ والسُّنَّةِ . ومن هذا يتَّضِحُ أنَّ عِلْمَ الكلامِ عند الجُوَيْنيِّ أقربُ ما يكون إلى أهداف الأشعرية من فكر الباقِلَّاني .

ولكن: لماذا اهتمَّ الباقِلَّانيُّ اهتمامًا بالغًا بطبيعةِ التعريفِ والمُعَرَّفِ والبُرْهانِ والمُبَرْهَنِ عليه ؟ يُجيبُ على ذلك الجُوَينيُّ بقولِه: إنَّ الأَمْرَ عندَ سابِقِه كان يتعلَّقُ بحُدوثِ العالَمِ ورَمزيَّتِه ، فهذا العالَمُ الحادِثُ يرمُزُ إلى الخالِقِ المُتعالي ، الذي لا نهايةَ له في عالَمِ الوجودِ ، حتَّى ولو لم يُشِرْ أحَدٌ إلى ذلك . فلو كانَ كُلُّ ما يمكِنُ التوصُّلُ إليه مِن خلالِ التعريفِ ، أو من خلالِ الدَّليلِ ، هو فقط العِلْمُ بالمُعَرَّفِ ، أو المُبَرْهَنُ عليه ، لَمَا بَقِيَ الأخيرُ طويلًا ، حتى لا يعرِفَه أحدٌ ، أو لا يُبَرْهِنَ عليه أحدٌ . وإذا لم يُدْرِكْ أحدٌ العالَمَ حَقَّ الإدراكِ ، لَمَا كانت هناك رمزيَّةٌ للعالَمِ ، ولَمَّا يكونُ هناك أحدٌ يكونُ العالَمُ بالنسبةِ إليه مجرَّدَ رمزٍ[2].

(١) Al- Guwaini: kitab ai - burhan fi usul al- fiqh , ed . Al- dib. Kairo 1400 h. 124 ff., && 45 ff., Nagel. Die Festung des Glaubens, 254 ff.

(٢) Vgl. Al- Guwaini: as-samil fi usul ad-din ed. An- nassar, Alexandrien 1969. 18 ff.

ولم يستطِع الجُوَيْنيُّ دَحضَ أفكارِ الباقِلّانيِّ التي حاولَ جاهِدًا تركَ القَناعةِ المشكوكِ فيها منذُ زمنِ الأشعريِّ في إمكانيَّةِ الاستدلالِ مِن الظاهِرِ على الباطنِ تنهارُ، لأنَّها هي القواعدُ الرَّاسِخَةُ التي يستندُ عليه عِلْمُ الكَلامِ الإسلاميُّ حتَّى الآن. وحسْبَ ما أوردَه الجُوَينيُّ عن الباقِلَّانيِّ أنَّه ذَكَر: أنَّ الإنسانَ إذا عَدَّ شيئَيْن مُتشابهَيْن، فيجِبُ أنْ يتَّفِقَ هذانِ الشيئانِ في كُلِّ الصِّفاتِ، الخاصَّةِ والعامَّةِ. وهنا أدرَكَ الباقِلَّانيُّ وجهةَ نَظَرِ الأشعريِّ في اعتراضِه على عَدَمِ المسئوليَّةِ التي اتَّخذَتْها المعتزلةُ للمقارنةِ بين مجالَيِ الوجودِ وبينَ الأشياءِ في الحياةِ الدُّنيا. وكما حذَّرَ الباقِلَّانيُّ فإنَّه لا يصِحُّ أبدًا الاتفاقُ في أخَصِّ الصِّفاتِ، وأنْ يستنتِجَ منها الاتِّفاقُ في الباقي، فعَلاقَةُ التبادُلِ المُلاحَظةُ بينَ صِفتَيْن في شيءٍ ما، لا يمكِنُ أن يُفْهَمَ منها أبدًا أنَّها تُوجَدُ بنَفْسِ الشَّكلِ في شيءٍ آخرَ، فليس هناك تَدَرُّجٌ في الصِّفاتِ، فكُلُّ شَيْءٍ يخضَعُ لفَحْصٍ مُعَيَّنٍ، يختلِفُ مِن حالةٍ إلى حالةٍ. وقد حاوَلَ الجُوَينيُّ جاهِدًا إبرازَ العَلاقَةِ المُنعدِمَةِ بينَ الصِّفاتِ التي قالَ بها الباقِلَّانيُّ قائلًا: «والذي نراه أنَّه لا يُوصَفُ أحدٌ بأنَّه عالِمٌ إلَّا بعِلْمِه، وطبيعي أنَّ هذا يُسْرِي هذا الأمرَ على العالَمِ المَخلوقِ، وفي مَيدانِ اللا مخلوقِ. إضافةً إلى ذلك فإنَّ وِجْهَةَ النَّظرِ القائلةِ بأنَّ العِلْمَ هو السببُ الذي مِن خلالِه نحكُمُ على الفَرِدِ أنَّه عالِمٌ تَظَلُّ هنا، كما كانت هناك، مُتشابهةً. ولتوضيحِ ذلك نقولُ: العِلْمُ في أيٍّ مِنَّا لا يكونُ سَبَبًا يُحْكَمُ مِن خلالِه على الشَّخصِ المَعْنيِّ أنَّه عالِمٌ لمُجَرَّدِ أنَّ العِلْمَ نَشَأَ في هذا الوقتِ، أو كان مُوجَدًا أو عارِضًا، بالطبعِ لا، فكُلُّ الصِّفاتِ الأخيرةِ يُمكِنُ أن يتَّفِقَ فيها أيضًا كُلُّ شيءٍ خِلافَ العِلْمِ، وبالتالي يَصِحُّ أنْ نَطْلِقَ على أيِّ شخصٍ أنَّه عالِمٌ باعتبارِ عِلْمِه، وهذا يَدُلُّ على أنَّ كِلَا النَّوْعَيْن مِنَ العِلْمِ يتَّفِقانِ في الصِّفَةِ التي تجعلُ الشَّخصَ عالِمًا،

لكن علينا أنْ نُفرّق بينَ عِلْمِ اللّهِ الباقِي وعِلْمِ المَخلوقِ . أمّا ما يتعلّقُ بالصّفاتِ الأُخرَى التي يختلِفُ فيها كِلَا العالَمَيْن عن بعضِهما ، فليستْ هي الصّفاتُ التي تكونُ سببًا في إصدارِ الحُكْمِ « عالِم » .

ومِن المؤكّدِ أنّ هُناكَ اختلافًا بين هذَيْن النوعَيْن مِن العِلْمِ ، لكن يجمعُهما شيءٌ واحِدٌ ، ألَا وهو أنّهما عِلْمَيْن ، وعلى الرغمِ من ضرورةِ إخضاعِهما لنوعٍ مختلفٍ من التقييمِ ، إلّا أنّهما يتّفِقانِ ، في أنّهما يتعلّقانِ بشيءٍ واحدٍ . وعندما يتحقّقُ العِلْمُ عندَ المَخلوقِ ، وهو ما يتطلّبُ أنّ يكونَ عالِمًا ، فلا يمكِنُ أن يتحقّقَ في كُلّ شخصٍ يشتركُ مع شخصٍ آخرَ في هذه الصّفَةِ ، بل يخضَعُ لنوعٍ آخرَ مِنَ التقييمِ ، وسببُ ذلك أنّه: ليس العِلْمُ الذي من خلالِه يُطلَقُ على شَخصٍ بأنّه « عالِمٌ » ، وهذا بالضبطِ ما نعنيه بمصطلحِ: « الجَمْعِ » . ويتّضِحُ من هذا أنّ عِلْمَ المخلوقِ يختلِفُ عن عِلْمِ اللّهِ (المُتّصِفِ بـ « الجَمْعِ » - أيِ المُطْلَقِ - ، فعِلْمُ المَخلوقِ حادِثٌ ، ممكِنُ الوجودِ ، ومحدودٌ واستمرارُه مُحالٌ (أيْ أنّه فانٍ) ، بينما عِلْمُ اللّهِ كامِلٌ يُحيطُ بكُلّ الكَوْنِ ، أيْ يَعلَمُ كُلّ ما في الكَوْنِ وما يقَع فيه ، فهو عِلْمٌ مُطْلَقٌ [١].

يُطلَقُ على الخالِقِ والمَخلوقِ بأنّه « عالِمٌ » ، لأنّ العِلْمَ يَثْبُتُ للهِ وللمخلوقِ ، حيث يتعلّقُ بنفسِ الشيءِ ونفسِ الموضوعِ ، أمّا ما يَعنيه هذا الاتّفاقُ بينَ هذين النّوعَيْن مِنَ العِلْمِ ، فلا يُمْكِنُ التحقُّقُ منه ، فالتعانقُ بينَ الظاهِرِ والباطِنِ الذي عندَ أبي الهُذَيْلِ والمعتزلةِ أُصبحَ مُجرّدَ كلامٍ مُرسَلٍ ، إذْ عِلْمُ الإنسانِ عِلْمٌ حادِثٌ ، يثبتُ فيه بصفتِه شيءٌ ، ويمنحُه صِفَةَ العِلْمِ ، بينما صِفَةُ العِلْمِ عندَ اللّهِ ليستْ حادِثَةً ، لأنّ اللهَ ليس شيئًا . ولم يتحدّثِ الأشاعِرةُ عن اللّهِ بشيءٍ مِن الصّفاتِ العَرَضِيّةِ ، بل بصفاتِ المعاني ، حيث عِلْمُ اللّهِ

(١) Nagel, die Festung des Glaubens, 141 ff.

يُوحي بكُلِّ صِفاتِ الجَوْهَرِ الإلهيّ ، الموجودِ بنفسِه ، التي يكتسِبُ بها العِلْمُ أَهَمِّيَّته ومعناه بالنسبةِ للخَلْقِ . فبدونِ صِفاتِ المَعاني كان اللّه كافيًا بنفسِه فقط، غيرَ قادرٍ على خلقِ الخَلقِ وحِفظِهم . وإذا ثبتَ أنَّ خالِقَ العالَمِ هو اللهُ سبحانه وتعالى ، وأدرَكَ العاقِلُ بَراعةَ الصُّنعِ ، وتأمَّلْ مَهارَةَ واتِّساقِ خَلْقِ السمواتِ والأرضِ وما بينَهما ، لتَصِلَ في الحالِ إلى معرفةِ أنَّ كُلَّ هذه الأشياءِ أنشأَها واحِدٌ اتَّصَفَ بالعِلْمِ والقُدْرَةِ(١) .

كان الجُوَينيّ - بالرغمِ من يأسِه - شُجاعًا ، أو بتعبيرٍ آخرَ كان لا يعترِفُ بفَشَلِه ، وعلى الرغمِ مِن ذلك تُوُصِّلَ إلى ما يَأتي: هناك عِلْمٌ « ضروريٌّ » لا يُبَيِّنُ مضمونَه إلَّا الوحيُ ، ولا يتَّضِحُ أكثرُ وأكثرُ إلَّا بالتفكُّرِ والتأمُّلِ(٢). وهذا العِلْمُ « ضروريٌّ » لأنَّه لا يُتَوَصَّلُ إليه اجتهادُ الإنسانِ ، بل يخلُقُه اللهُ ، كما يدُلُّ على ذلك كُلُّ ظاهِرةٍ في مجالِ المخلوقاتِ ، بالإضافةِ إلى أنَّ المخلوقَ لا يتدخَّلُ فيه . ومع ذلك فلا زالتِ المسألةُ تحتاجُ إلى بحثٍ وتفكيرٍ ، إذ تَبَيَّنَ أنَّ النجاحَ الذي حقَّقه عِلْمُ ما وراءَ الطبيعةِ ، لم يستطِعْ أن يأتيَ بجوابٍ عقليٍّ في مسائلِ العقيدةِ(٣) ، الأمرُ الذي كان المَرْءُ يبتغِيه . لذا اتَّجه الجُوينيُّ في سِنٍّ مُتقدِّمةٍ إلى دراسةِ عِلْمِ الفِقْهِ ، لأنَّه ، حتَّى ولو كان فيه عِلْمٌ شرعيٌّ أنزلَه اللهُ ، إلَّا أنَّ العقولَ يمكِنُ أن تُدْرِكَه ، ولا تحتاجُ إلى هذا التوسُّعِ في مُعالجةِ مَضمونِه(٤).

تتميَّزُ الأحكامُ التي شرَعَها اللهُ تَعالَى بأنَّها واجبةُ التسليمِ دُونَ مُناقشةٍ ،

---

(١) Ebd., 142 f.

(٢) Ebd., 240 ff.

(٣) لأن بها أمورًا لا يستطيع العقل الوصول إليها ، فهي تُعْرَف بالوحي ، وبالوحي فقط .

(٤) Ebd., 263 ff.

فليسَ ثَمَّةَ حاجةٌ للرَّبطِ بينها وبينَ ما يحدُثُ في الكَوْنِ ؛ فكلامُ اللّهِ هو شَرْعُه المُنفصِلُ عن حركةِ التاريخِ ، فهو التاريخُ كلُّه في يومِ الدِّينِ . وقد قرَّر أهلُ السُّنَّةِ والجماعةِ – تحت ضغطِ المُناقشاتِ التي دارتْ حولَ خَلقِ القُرآنِ – أنَّ كلامَ اللّهِ غيرَ مُنفصِلٌ عن ذاتِه ، وهو كصِفَةِ العِلْم وصِفَةِ القُدْرَةِ ، غيرَ أنَّ الصِّيغَ المُعَبَّرَ بها عن هذا الكلامِ الأزليِّ فهي مخلوقةٌ[١] (أي أنَّ المضمونَ قديمٌ ، والكلامُ المُعبِّرُ عن هذا المضمونِ فهو حادِثٌ) ، وقد حَسَم الجُوينيُّ النتائجَ المترتبةَ على هذا القولِ بالنسبةِ لمحتَوَى كلامِ اللّهِ بأسلوبٍ يؤدِّي إلى أنَّه لن يكونَ له صِلَةٌ بأيِّ وَضْعٍ ، أو حالةٍ ملموسةٍ ، يمكِنُ معرِفَتُها عن طريقِ العِلَلِ والأسبابِ ، ويمكِنُ فهمُها بالوقوفِ على مُلابَساتِها .[٢] وعدمُ خشيةِ الجُوينيِّ – وهو العالِمُ الفَقيهُ – من هذا التحوُّلِ في أفكارِه ، يكمُنُ من ناحيةٍ: في الطبيعةِ الخاصَّةِ للفقهِ الإسلاميِّ ، الذي لم ينشأْ أصلًا عن طريقِ المُمارسَةِ ، بل كان مُحاولةً لإدراجِ تفاصيلِ الحياةِ اليوميَّةِ ، التي لا تُحْصَى ولا تُعَدُّ ، تحتَ مجموعةٍ مُعيَّنةٍ من التشريعاتِ الإلهيَّةِ[٣] ، ويكمُنُ من ناحيةٍ أُخرَى: في تمسُّكِه بورعِ الصُّوفيَّةِ ، التي تتمحورُ حولَ التطبيقِ الصَّارِمِ ، والدقيقِ ، لأحكامِ الكِتابِ والسُّنَّةِ ، بمعنَى أنَّ هذا التطبيقَ ينبُتُ في قلبِ الإنسانِ يقينًا بأنَّ اللّهَ اصطفاه للجَنَّةِ منذُ الأزلِ[٤] .

وفي خِتامِ هذا الفصلِ نحاوِلُ أنْ نوضِّحَ موقِفَ المَذْهَبِ الأشعريِّ في إطارِ المنظومةِ الكامِلَةِ لتاريخِ الإسلامِ ، إنَّ العَقلانيَّةَ المُبكِّرةَ هي مَحطَّةٌ هامَّةٌ على الطريقِ الذي بَدَأ بالشخصيَّةِ الجاهليَّةِ التي تحكمُها العاطِفةُ . وقد كانت

(١) Josef van Ess : Ibn kullab und die mihna. In: Oriens XVII/ 1965 (92-142), 103 - 107.

(٢) Nagel, Die Festung des Glaubens, 236 ff.

(٣) Ebd., 179 ff.

(٤) Ebd., 82 ff., 111 ff.

الأحاديثُ - التي أثَّرتْ في تشكيلِ الحياةِ اليوميَّةِ تأثيرًا أقوى من المعارفِ العقليَّةِ - ذا تأثيرٍ كبيرٍ في هذا الاتجاهِ العقليِّ ، لقد تكوَّنَ مجتمعٌ إسلاميٌّ عربيٌّ يفكِّرُ في مسائلِ الحياةِ اليوميَّةِ والظواهرِ الكونيَّةِ بأسلوبٍ عقلانيٍّ في إطارِ القواعدِ الدينيَّةِ التي رَسَمَها وَحْيُ اللَّهِ(١). ومع نهايةِ القرنِ الثالثِ الهجريِّ تَمَّ على أرضِ الواقعِ رفضُ الرِّواياتِ الجاهليَّةِ ، إذ كان هذا هدفًا غيرَ مُباشرٍ وُضِعَ التقويمُ الهجريُّ مِن أجلِه ، إلَّا أنَّ الرِّواياتِ الجاهليَّةِ ظلَّتْ مُحتفِظَةً بمكانتِها كأحدِ مصادرِ علومِ اللُّغةِ التي ازدهرتْ ، بل كانت أهمَّها ؛ لأنَّ تفسيرَ القُرآنِ لا يكونُ إلَّا بعلومِ العربيَّةِ . وقد أيقظَتْ هذه الرِّواياتُ الجاهليَّةُ اهتمامَ العُلماءِ الذين رَأَوْا بَداهَةً أنَّ العربيَّةَ - لُغَةَ الوَحْيِ - هي اللُّغَةُ الوحيدةُ الصالحةُ التي اختارَها اللَّهُ للتعبيرِ عن الإسلامِ . ثُمَّ حدَثَ ارتباطٌ وثيقٌ وتضافرٌ بينَ اللُّغةِ العربيَّةِ والفِكْرِ الاعتزاليِّ المُهْتَمِّ بقياسِ الغائبِ على الشاهِدِ ، وكان الاعتمادُ على ثَراءِ مُفرداتِ اللُّغةِ العربيَّةِ هو الذي أبقَى على منهجِ التعرُّفِ على طبيعةِ العَلاقةِ بينَ الحياةِ الدُّنيا والآخِرَةِ .

ولكن ، هل كانت اللُّغةُ العربيَّةُ ، حقًّا هي اللُّغةُ الوسيطةُ المعبِّرةُ عن كلمةِ اللَّهِ الأزليَّةِ(٢) تعبيرًا تامًّا يستحيلُ تحريفُه ؟ لَاحَظَ ابنُ خُزَيْمةَ أنَّ كلمةَ « وَجْهِ » ينبغي التحفُّظُ في استخدامِها ، إذا تعلَّقَ السِّياقُ بالذَّاتِ الإلهيَّةِ . أمَّا المعتزلةُ (في بدايةِ القرنِ العاشِرِ الميلاديِّ) ومعهم أبو الحَسَنِ الأشعريُّ فقد شكَّكُوا في وجودِ نُعوتٍ وألفاظٍ عربيَّةٍ تُوَضِّحُ الغائبَ بِناءً على الشاهِدِ ، وقد كان الأشعريُّ يسعَى لنَحْتِ مُصطلحاتٍ قليلةٍ عامَّةٍ ، من شأنِها أن تجمعَ

---

(١) Vgl. Hierzu die studie von Claude GILLIOt: Exegese, langue et theolgie en islam . paris 1990. (Etudes musulmanes XXXII)

(٢) Nagel, Die Festung des Glaubens, 229 ff.

الفُروقَ الدقيقةَ الموجودةَ في اللُّغةِ العربيَّةِ، فخَلْخَلَ بسعْيِه هذا استقرارَ عِلْمِ الكلامِ في مفرداتِ اللُّغةِ العربيَّةِ. أخَذَ الباقِلَّانيُّ شكوكَ الأشعريِّ وطَبَّقَها في مبدأٍ، ينصُّ على تعميمِ القياسِ الاستدلاليِّ والعكسِ، وقد أبطَلَ الجُوَيْنيُّ المنهجَ القائلَ بإمكانيَّةِ إثباتِ وجودِ الخالِقِ عن طريقِ إثباتِ حُدوثِ العالَمِ.

فالمواجهةُ بينَ الفِكرِ الاعتزاليِّ المؤيدِّ للتاريخِ، وبينَ المنظومةِ الحديثةِ، التي تريدُ إيقافَ عجلتِه بترسيخِ نموذجِ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ في الصدرِ الأوَّلِ، قد تجعلُ من المُمْكِنِ ظُهورَ إسلامٍ مُتجذِّرٍ في اللُّغةِ العربيَّةِ.

وتُعطينا هذه النَّقلةُ الفكريَّةُ نظرةً على عِلْمِ اللُّغةِ؛ فعلى سبيلِ المِثالِ يصِفُ الزَّجَّاجُ (١)، وهو مِن عُلماءِ اللُّغةِ العربيَّةِ بأنَّها مُتضافِرةٌ من العَلاقاتِ السَّببيَّةِ، فحرْفُ «إنَّ» ينصبُ المبتدأَ، لأنَّه يُشْبِهُ في عملِه الفِعْلَ المُتَعَدِّيَ. وعِباراتُ الزَّجَّاجِ هذه لا يمكِنُ أن تُنْقَلَ إلى أيِّ لُغةٍ أُخرَى. والمِثالُ الأوضحُ من ذلك هو: تَعَلُّقُ النظريَّةِ النحويَّةِ القديمةِ بحالةِ اللُّغةِ العربيَّةِ ووضعُها في نظرِ بعضِ العُلماءِ، الذين يَرَوْنَ - مثلًا- أنَّ اسْمَ الفاعِلِ فيه مَعْنَى الضَّميرِ، حيث تظهَرُ عليه نَفْسُ الحَرَكاتِ الموجودةِ في الفِعلِ المُضارِعِ، ومِثالُ ذلك: كلمةُ «خَادِم» بفتح الخاءِ وكسر الدَّالِ، وكلمة «يَخدِم» بفتحِ الياءِ، وأيضًا بكسرِ الدالِ، إذْ يُلاحَظُ هنا تَكْرارُ حركتَي الفَتْحِ والكسرِ بنفسِ التتابُعِ في مادَّةِ الكلمتَيْنِ، التي هي في الأصلِ «خدم»، ولا تُسْتَوْعَبُ مثلُ هذه التعليلاتِ اللُّغويَّةِ إلَّا في اللُّغةِ العربيَّةِ دون سِواها.

---

(١) الزجاج (٢٤٢- ٣١١هـ = ٨٥٥- ٩٢٣م) هو إبراهيم بن السريّ بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم بالنحو واللغة، ولد ومات في بغداد. كان في فتوته يخرط الزجاج، ومال إلى النحو، فعلمه المبرد. من كتبه: «معاني القرآن»، و «الاشتقاق»، و «الأمالي» في الأدب واللغة وغيرها.

وعلى العكسِ من ذلك نَرى أنَّ ابنَ حَزمٍ[١] - وهو ممَّن يأخذونَ بظواهِرِ النُّصوصِ في الفِقهِ والعَقيدةِ - كان مُهتمًّا ببحثِ اللُّغةِ ، التي تُجسِّدُ وتُعبِّرُ عن المَعاني التي أرادَها اللَّهُ في كلماتِ الوحْيِ ، بمعنَى أنَّ الصِّيغَ العربيَّةَ لا تُعبِّرُ بشكلٍ مباشرٍ عن مضمونِ الرِّسالةِ الإلهيَّةِ . واللُّغةُ عندَ ابنِ حَزمٍ أساسًا مِن اللهِ ، ولكنَّها تَغيَّرتْ على مَرِّ التاريخِ الإنسانيِّ ، فلا يستطيعُ الإنسانُ أن يعرِفَ اللُّغَةَ التي عَلَّمَها اللَّهُ لآدمَ ، وهي غالبًا لُغَةٌ تتميزُ بأنَّ مُفرداتِها مُناسبةٌ وواضحةٌ في الدَّلالةِ على المُسمَّياتِ والأشياءِ[٢].

وهذه هي الحالُ المِثاليَّةُ التي لم تَعُدْ موجودةً في اللُّغةِ العربيَّةِ ، ولذلك نزَلَتِ اللُّغةُ العربيَّةُ إلى مستوَى غيرِها من لُغاتِ البَشَرِ الأُخرَى ، ومِنْ ثَمَّ فعلى العُلماءِ التَّعرُّفُ على المعاني الصحيحةِ للنصوصِ العربيَّةِ ،والعملُ على حِفظِها وصيانتِها عَن التحريفِ . وقد أصبحَ تجريدُ اللُّغةِ العربيَّةِ من بعضِ قُدسيَّتِها شرطًا ضروريًّا للتوفيقِ بينَ العُلومِ التي عرفَتْها البشريَّةُ في أواخِرِ القرنِ العشرين ، وبينَ الوحيِ الإلهيِّ مِن لَدُن آدمَ حتَّى محمدٍ ، ومِن ثَمَّ وصَفَ هذه العلومَ بأنَّها علومٌ إسلاميَّةٌ ، حتَّى ما ظهَر منها في ثقافاتٍ أُخرَى .

---

(١) ابن حزم (٣٨٤- ٤٥٦هـ = ٩٩٤- ١٠٦٤م) : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، من أبرز علماء الأندلس وأدبائها. لُقِّب بالظاهري لاتباعه مذهب داوود الظاهري الذي أخذ بظاهر النص. ولد بقرطبة وكانت له ولأبيه رياسة الوزارة وتدبير الملك، فزهد فيها وانصرف إلى العلم والتأليف. ومن مؤلفاته : « الفصل في الملل والنحل » ، و« جمهرة أنساب العرب » و« طوق الحمامة » ، و« المحلى » وغيرها .

(٢) Ibn Hazm : al-lhkâm fi usul al-ahkam, ad, Ahmad Šâkir kairo o. J., Bd. I 30f. vgl. Roger Amaldez: Grammaire et theologie chez Ibn hazm de cordoue . paris 1959 und T. Nagel : Bemerkungen zur sprache im lichte der islamischen Theologie. In : Die arabische sprache in forschung und unterricht .

مِنَ العَادَةِ إِلَى العُرْفِ، الأُسُسُ الكَلامِيَّةُ لِمَفْهُومِ العُرْفِ فِي التُّرَاثِ الإِسْلامِيِّ

أيمن شبانة

كان رسولُ الله ﷺ في حياتِهِ يُمثِّلُ المَرجعيَّةَ العُلْيا في المُجْتَمَع الإسْلاميِّ. وبالطَّبْعِ ظَلَّ رَسُول الله ﷺ يُمثِّلُ تِلْكَ المَرجعيَّة بعد انْتِقَالِهِ إلى الرَّفِيقِ الأعْلَى مِن خِلالِ سُنَّته بأنْواعِهَا الثَّلاثة: القَوْليَّة والفِعْليَّة والتَّقْريريَّة، إلَّا أنَّ وُجودَ رسُول الله ﷺ - في حَيَاتِهِ - كان كَفِيلًا بأنْ يُنْهيَ أيَّ نِزَاعٍ أو خِلافٍ، خَاصةً تِلْكَ الخِلافَاتِ التي تَتَعَلَّقُ بالأُمُورِ الدِّينيَّة.

ومِن خلالِ تَتَبُّع المَراجِعِ الخَاصَّةِ بتاريخِ الفِرَق يتجلَّى لنَا بوضُوحٍ أنَّ الخِلافَ وَقَعَ في الأُمَّة بعدَ وَفَاةِ الرَّسُول ﷺ فِيمَا يتعلَّقُ بتأويل أو تَفْسِير النُّصُوصِ، وقَد بَدأ الخِلافُ حَوْلَ مَسْأَلَةِ الخلافَةِ، وهَل هي بالنَّصِّ أو بالإجْمَاع.

وفي مَرحَلَةٍ لاحِقَةٍ وتَبَعًا للفُتُوحَاتِ الإسْلامِيَّة واخْتلاطِ المُسْلمين بالعديدِ مِنَ الأنْظِمَةِ الفِكْريَّةِ والدِّينيَّةِ في البلادِ المفْتُوحةِ، وجَد المُسْلِمُون أنْفُسَهُم في حَاجَةٍ إلى الدِّفَاعِ عَنِ العَقِيدَةِ الإسْلاميَّةِ. ومِن خلالِ تَصَفُّح التُّراثِ الكَلاميِّ نَجِدُ أنَّ مُعظَمَ النِّقَاشَاتِ كَانَت تَدُورُ حَوْل بَعْض القَضَايا المُهِمَّة، مِثل الصِّفَاتِ الإلهيَّة والعَلاقَةِ بين الإرادةِ الإلهيَّة والحُريَّةِ الإنْسانيَّةِ، وحَقيقةِ وغَرضِ الوُجودِ الإنْسَاني، وحَقيقَةِ الرِّسالةِ وهدفِها، وحَقِيقَة الوُجود في العالَمِ الأُخْرَوي، بالإضَافةِ إلى مَسْأَلةِ الإمَامةِ أو الخلافَةِ.

ونَظرًا لأنَّ هذه المسْأَلةَ تَتَعلَّقُ بأُسُسِ الدِّين؛ فَقَد كانَت هُنَاك حَاجَة مَاسَّةٌ لأنْ تُبْنَى هذه العَقَائِد على أدلَّةٍ عقْليَّةٍ قَويَّة. وبعبَارَةٍ أُخْرَى، فإنَّ هذه

العَقَائِد يَنْبغي ألَّا تَعْتَمِد فَقَط على النُّصُوصِ ، وإلَّا أدَّى ذلك إلى الدَّوْر . فإذا كَانَت هذه الأدلَّةُ تَهْدِفُ إلى إثْباتِ حُجِّيَّةِ النصُوصِ ، فإنَّ هذه النُّصُوص لا يُمْكِنُ أنْ تُسْتَخْدَم لإثْبَاتِ نَفْسِهَا .

وهُنا يَأتي دَورُ مَفهُوم العَادةِ الثَّابِتَةِ المُتكرِّرَةِ الذي اسْتَخْدَمَهُ المُتَكَلِّمُونَ في نِقَاشَاتِهِم الكَلاميَّة . فالعَادَةُ بهذَا المَفْهُوم مَثَّلَت مُجْمَل فَهمِ المُتَكَلِّمين للعَالَمِ والسُّنَنِ الكَوْنِيَّةِ التي وَضَعَها الله تَعَالى في هذا الكَوْن ، كما يَتَجَلَّى ذلك مِن خِلالِ التَّجْرِبَةِ الإنسانيَّةِ المُشْتَرَكَةِ . وفي هذا البَحْث أُحَاول بمَشيئَةِ الله إلْقَاءَ الضَّوءِ على الأسُسِ الكَلاميَّة لمفْهُومِ العُرْفِ في التُّرَاث الفِقْهِيِّ بصُورةٍ عَامَّةٍ ، والأصُوليِّ مِنْهُ بصُورَةٍ خَاصَّة ، وذلك مِن خِلالِ تَتَبُّع طُرُقِ اسْتخدَامِ هذا المَفْهُوم ، والسِّيَاقَاتِ التي ذُكِرَ فِيهَا . وبهذا تَتَجَلَّى لنَا الصِّلَةَ الوَثِيقَةُ بين العُلُومِ الإسْلامِيَّة بوَجْهٍ عَام ، وعِلْمِ الكَلامِ وأصُولِ الفِقْه بوَجْهٍ خَاص .

السِّجَالُ بيـنَ المُعْتَزِلَةِ والأشَاعِرَةِ حَوْلَ مفهُومِ السَّببيَّة :

اشْتُهِرَ المُتَكَلِّمُون المُعْتَزِلَةُ في التُّرَاثِ الإسْلامِيِّ باعْتمادِهِم الكبير على الجَدَلِ العَقْليِّ في دِفَاعِهِم عَنِ التَّنْزِيهِ والعَدْل ، في مُقَابِلِ التَّشْبيهِ والجَبْر . وعلى سبيلِ المثالِ ، وفِي وَاحِدٍ مِن أهَمِّ آثَارِ المُعْتَزِلَةِ البَاقِيةِ والشَّهيرةِ ، وهُو كِتَاب «المُغْني» للقَاضِي عَبدِ الجَبَّار ، أفَاضَ فيه في شَرحِ الأصُول المُعْتَزِلِيَّةِ والدِّفَاعِ عَنْهَا ، خَاصَّةً مَا يُعْرَفُ بالأصُولِ الخَمْسَة . ونَحنُ نَبْدَأ بتَتَبُّع تُرَاثِ المُعْتَزِلَةِ ، لأنَّ الإمامَ الأشْعَرِيَّ في بِدايَة حَيَاتِهِ كان مُعْتَزِليًّا ، ولكنَّهُ أسَّسَ مَدْرَسَةً جَديدةً حَاوَلَت أنْ تُمَازِج بَين الاتِّجَاهَاتِ المُعْتَزِلِيَّة التي بَالَغَت في الاعْتِمَادِ على البَرَاهِينِ العَقْليَّةِ مِن نَاحِيَة ، ومِن نَاحِيَةٍ أُخرَى الاتِّجَاهَات التي حَصَرت البراهِينَ والأدلَّة في نِطَاق النُّصُوصِ الأصْلِيَّة . ومع مُرورِ الوَقْتِ عُرِفَت المدْرَسَةُ الأشْعَرِيَّة بالإضَافَةِ إلى شَقِيقتها المدْرَسَة الماتُرِيديَّة بأنَّهما أهْلُ السُّنَّةِ والجَمَاعَة . كما أنَّ

اشْتِهارَ المدْرَسَةِ الأشْعَرِيَّة أدَّى إلى ضَعفِ المدْرَسَة المُعْتَزليَّة بصُورَةٍ كبيرَة .

ومِن خلال تَتبُّع النِّقَاشاتِ الكلاميَّةِ بينَ مَدْرَسَة المُعْتَزِلَة ومَدْرَسَة الأشَاعِرَة ، يُمْكِنُنَا تَتبُّعُ مَفْهُومِ العُرْف كمفهُومٍ مُجرَّد اسْتَخْدَمُوه لتعْضِيدِ وِجْهَاتِ نَظَرِهم . إلَّا أنَّ المَدْرَسَة الأشْعَرِيَّة هي التي اعْتَمَدَتْ اعْتمادًا كبيرًا على هذا المفْهُوم في نَقْدِهِم للمُعْتَزِلَة ؛ لاعْتمادِهِم المُجرَّد تقْرِيبًا على النَّظَرِ العَقْليّ ، خَاصَّةً فِيمَا يتعلَّقُ بالمبَاحِثِ الغَيْبيَّة . اسْتَخْدَم الأشَاعِرَة مَفْهُومَ العَادَة في التَّوفِيقِ بين النُّصُوصِ التي تَدلُّ على القُدْرَةِ الإلهيَّةِ المُطْلَقَة ، والأخْرَى التي تَدلُّ على الحُريَّةِ الإنْسَانيَّة .

وبناءً عَلى هذا المفْهُومِ للعَادَةِ فإنَّ بعضَ الأحْداثِ تَقَع عندَ بعضِ الأحْداثِ الأخْرَى ، ولَيْسَ بالضَّرورةِ بسببِهَا ، حيثُ إنَّ المُتكَلِّمين الأشَاعِرَة حَاوَلُوا إثْباتَ أنَّ مَا أشَارَ إليه المُعْتَزِلَة على أنَّهُ عَلاقَات سَبَبيَّة مجرَّدَةٌ لا تَعْدُو كَونهَا عَلاقَاتٍ عَاديَّة أو مُعْتَادَة وضَعَها الله ، وهو قَادِرٌ على فَكِّ الارْتِبَاط بينَ تِلْك العَلاقاتِ .

ومِن جِهَةٍ أخْرَى ، فإنَّ المُعْجِزاتِ الإلهيَّة التي أيَّد الله بها الرُّسُل تمثِّلُ أوْضَحَ الأمْثِلةِ لهذه العَلاقاتِ العاديَّةِ التي يُمْكِنُ أنْ تَنْفَصِلَ عن بعضِهَا البَعْض ، ومِن ثَمَّ فَقَد كَانَ هذا المفْهُوم للعَادَةِ مُهمًّا جِدًّا للمُتكَلِّمين الأشَاعِرَة ، حيثُ إنَّه مَكَّنَهُم مِنَ الدِّفَاعِ عن وِجْهةِ نَظَرِهِم في مَسْألَةِ القُدْرَةِ الإلهيَّة المُطْلَقَة والتي لا يُمْكِن حَصْرُهَا في الفَهْم الإنْسَاني الضَّيق لمفهُوم السَّببيَّة ، ولهذا فإنَّ الأُسُسَ الكلاميَّةَ لمفهُوم العُرف يُمْكِن تَتبُّعها في النِّقَاش العَام حَوْل مَفْهُوم السَّببيَّة ، خَاصَّة بين المُعْتَزِلَة والأشَاعِرَة . لقد كانتِ السَّببيَّة أحَدَ أهم المسَائلِ التي كان لها تَعلُّقَاتٌ بنقَاشَات ومَباحِثَ أخْرَى مُهمَّة .

وكما أشَرْنَا مِن قَبْل ، فَقَد وَضَحَ ذَلِكَ في الكَثيرِ مِنَ الآثَار المُتقَدِّمَة مِثل كِتَاب القَاضِي عبد الجبَّار « المُغْنى في أبْوَابِ التَّوحيد والعَدْل » . ففِي هذا

الكِتَاب حَاوَل القَاضِي شَرح عَقَائِد المُعْتَزِلَة والدِّفَاع عنها ضِدَّ خُصُومِهِم عَامَّةً ، والأَشَاعِرَة بصُورَةٍ خَاصَّة . وفي هذا الكِتَاب يَبْرُز المُتَكَلِّمُون المُعْتَزِلَة كمُدَافِعِين عن نظريَّةٍ للسَّببيَّةِ يُمْكِنُ أنْ تُفسِّرَ الظَّوَاهِر المُخْتَلِفَة ، في مُقابِلِ دِفاعِ المُتَكَلِّمين الأَشَاعِرَة عن نظريَّةِ العَادةِ . وليس الهَدَفُ هُنا اسْتِقْصَاء بحُوث كتاب «المُغْني» ، ولكِنَّ الهَدَفَ هُو التَّركيزُ على مَسْأَلة السَّببيَّة ، وكَيفية اسْتخدامِ المُتَكَلِّمين الأَشَاعِرَة لهَا في تأسِيسِ نَظريَّة بديلَة ، وهي «نَظريَّة العَادَة» ، بهدَفِ تجنُّب المُشْكِلاتِ التي تُبرِزُهَا «نَظريَّة السَّببيَّة المُطْلَقَة» .

وعلى سبيلِ المثَالِ ، وفي سِيَاقِ النِّقاشِ حَوْلَ إمكانيَة رُؤيَة الله تَعَالى أكَّدَ القَاضِي عبد الجبَّار وجهَة النَّظَر المُعْتَزليَّة التي تُنْكِر هذه الإمْكَانيَة . فبناءً على مَبْدَأ تَنْزِيه الخَالِق ومُخَالَفَتِهِ للحَوادِثِ ؛ قَرَّرَ المُعْتَزِلَة أنَّ الله تعالى لا يُمْكِنُ حَصْرُهُ في مَكَانٍ ، وحيثُ إنَّه لا يُمْكِن حَصْرُهُ في مكانٍ فإنَّه لا يُمْكِن للحَوَادِث رُؤْيَتُهُ ، ولكِن مِن نَاحيَةٍ أُخْرَى ـ ومِن وجْهَة نَظَر الأَشَاعِرَة ـ فإنَّ الإنْسَانَ يَرَى بقُوَّة خَاصَّةٍ وضَعَهَا الله في عَيْنَيْهِ ، والتي بدُونهَا لا يُمْكِنُ لَهُ أنْ يُبْصِر . فَإِذَا لَم يُوهَب الإنْسَان هذه القُوَّة لرؤية الله في الدُّنيا فَإِنَّ الله قَادِرٌ على أنْ يُغَيِّرَ هَذه العَادَةَ بإقْدَارِهِ عَلى رُؤيَتِهِ في الآخِرَة . ولكن ، ومِن نَاحِيَة أُخْرى فإنَّ القَاضِيَ عبد الجبَّار يُقرِّرُ أنَّ الإنْسانَ يَرَى بحَاسَّةِ البَصَر حَالَةَ عَدَم وجُودِ مَوَانِع أو حَوَائِل أو مُعَوِّقَات .

واسْتِشْهَادًا بمبدَأ السَّببيَّة يُقرِّرُ أنَّ المُوجِباتِ تخْتَلِفُ عَنِ العَادَاتِ في أنَّ المُوجِبَاتِ دَائمًا مَا تَتسِقُ ، بينمَا الأمْر يخْتَلِفُ بالنِّسبَةِ للعَاداتِ ، وتَكْمُن أهميَّةُ هذا النِّقَاش في أنَّه يجلي الأُسُسَ المعرفِيَّةَ التي اعْتَمَدَ عليها كُلٌّ مِنَ المُعْتَزِلَةِ والأَشَاعِرةِ . فاسْتخْدَامُ الحَواسِّ عند القَاضِي عبد الجبَّارِ في غِيَابِ الحَوائِلِ والمُعَوِّقَاتِ يُؤدِّي إلى الإدْرَاكِ المُتَيَقَّن ، والَّذي يُؤَدِّي بدَوْرِهِ إلى

المَعْرِفةِ. وعلى الجانِبِ الآخَر فإنَّ المُتَكَلِّمين الأشَاعِرةَ يَرونَ أنَّ اسْتخْدَامَ الحَواسِّ يُؤدِّي إلى نَوعٍ مِنَ الإدْرَاكِ المُعْتَمِد على الارْتِبَاط العَاديِّ بين الحَواسِّ والأشياء. وبينما يُؤدِّى هذا الإدْرَاكُ إلى المعْرِفةِ الضَّروريَّة فإنَّها تظلُّ مُعْتَمِدَةً على العَادةِ التي وضَعَهَا الله في العالمِ، والتي يُمْكِنُ له أنْ يُغيِّرهَا بإرَادَتِهِ، ولهذا فَضَّلَ المتكلِّم والفَقِيه الشَّهيرُ إمَامُ الحَرَمَيْن الجُوَيْنيّ اسْتخدَامَ لفْظ اتِّصَالاتٍ بدلًا مِن إدْرَاكَاتٍ في الإشارةِ إلى العَلاقة بين الحَواسِّ والأشْيَاء. وعليه فإنَّ هذه العَلاقة بيـنَ الحَواسّ والأشْيَاء لا تُؤدِّي ضَرورةً إلى إدْرَاكٍ مُطْلَق، وإنْ كَانَ مِنَ المُعْتَادِ اعْتبَارهَا كذلك.

وقد رَفَضَ القَاضِي عَبْد الجبَّار هذا الاعْتبَارَ العَاديّ لمعنى الإدْرَاك، حيثُ إنَّه لَو كانَ الإدْرَاك مبنيًّا على العادةِ، فإنَّ المَنْطِقَ لا يَسْتَبْعِد ـ سَواء في الماضِي أو في أمَاكِن أخرَى ـ إمْكانيّة وجُود أنْمَاطٍ مُخْتَلِفَة للعَلاقةِ بين الحَواسّ والأشْيَاء، مِثل شمّ الألْوانِ أو رُؤيَةِ الرَّوائِح. ويعدُّ هذا الفَرْق بينَ الطَّبيعة الثَّابتة والعَادة المتغيِّرَةِ هو أحدَ أهَمّ التَّقرِيرَات التي اسْتَخْدَمَها بصُورَةٍ مُتَكَرِّرَةٍ في كثير مِن مَبَاحِث عِلْم الكَلام.

لَقَد أرَادَ المُتَكَلِّمُون الأشَاعِرَة باسْتخدامِهِم لنظريَّة العَادَة في مَصَادِر المعْرِفَة أنْ يُزِيلُوا كلّ المُعَوِّقَاتِ أمَام القُدْرَة الإلهيَّة، سَواءً في مجالِ الإدْرَاك بالحَواسِ أو غيرهَا. كما أنَّهم أرَادُوا أنْ يُفسِحُوا المَجَال للإرَادةِ الإلهيّة والتي لا يُمْكِن أنْ تُحدَّ بحُدُودِ الطَّبيعَة أو التَّجْربَة البشريَّة.

كما أنَّ مفْهُومَ العَادةِ كان له عَلاقةٌ بمسألَةِ الحُريّة الإنْسَانيّة. ففي حين رَأى المُعْتَزِلَةُ أنَّ مسئوليَّة الإنْسَان عَن أفعالِهِ تَنْبُعُ مِن قُدْرَة المَرء على خَلْق أفْعَالِهِ، فإنَّ الأشْعَرِيَّة تَبنَّوا «نظريَّة الكَسْب» المشهُورَة، والتي بناءً عليها: فإنَّ الله تعالى هو خَالقُ الأفْعَال كُلّهَا بما فِيها أفْعَال العِبَاد الاخْتِيَاريَّة، إلَّا أنّه في

حَالَة تِلْك الأفْعَال الاخْتِيَارِيَّة فإنَّ الله مَنَحَ العَبْد القُدْرَة على كَسْب تِلْك الأفْعَال . لقَد رَأى الأشْعَرِيَّة أنَّ فِعْل الخَلْق يَنْبَغي ألَّا يُسْتَخْدَم إلَّا مَع قُدْرَة الله تَعَالى الحَصْرِيَّة على إيجَادِ الأشْيَاء مِنَ العَدَمِ ، في حين أنَّ المُعْتَزِلَة لم يفرِّقُوا بين لَفْظ «الخَلْق» ولَفْظِ «الكَسْبِ» ، بَل واتَّهمُوا الأشَاعِرَة بالإخْفَاقِ في التَّفْرِقَة بين اللَّفظَين . إلا أنَّه في التَّحلِيلِ الأخِير قد ظَلَّت تِلْك المسأَلَة أحَد المباحِث الإشكاليَّة في تَارِيخ عِلْم الكَلام ، فيما يتعلَّقُ بالسِّجَالِ بين المُعْتَزِلَة والأشَاعِرَة .

كما أنَّ النَّقَاش حَوْل السَّببيَّة والحُريَّة الإنْسَانيَّة كان له ارْتِبَاط بالنَّقَاشِ حَوْلَ مَسْألَةِ التَّولِيد أو الآثَار غيرِ المُبَاشِرةِ أو غيرِ المَقْصُودةِ التي تَتَوَلَّدُ عَنِ الأفْعَالِ المُبَاشِرَة أو المقْصُودَة . والسُّؤالُ الذي طَرَحَهُ المُتَكَلِّمُون كَانَ يتعلَّقُ بمسئوليَّة الفَاعِل لذلك الفِعْل عن تِلْك الآثَار غيرِ المُباشِرةِ أو غيرِ المقْصُودةِ ، كما هو الحَالُ في المُبَاشِرَة والمقْصُودةِ . ففي حين رَأى المُعْتَزِلَة أنَّ الفَاعِل للفِعْلِ المُخْتَار يكُونُ مَسئولًا عن آثَارِ ذلك الفِعْل ـ المقصُودة منهَا وغَيرِ المقْصُودة ـ حيثُ رَبَطَ القَاضي عبدُ الجبَار المسئوليَّة عن تِلْك الآثَار بالقَصْد أو الإرَادَة التي تَسببَت في ذلك الفِعْل . وحيثُ إنَّه وَفْقًا للمُعْتَزِلَة فإنَّ الإنْسانَ يخْلُق أفْعَالَه الاخْتِيَارِيَّة فإنَّه يكُونُ مَسئولًا عمَّا يَنْتُج عن تِلْك الأفْعَال . أمَّا المُتَكَلِّمُون الأشَاعِرَة فَقَد رَأوا أنَّ الآثَار المُتوَلِّدَة تُنْسَبُ إلى الله تعالى لا إلى الإنْسَان ، وذَلِكَ لأنَّهُم رَبَطُوا تِلْكَ الآثَار المتولِّدَة بالقُدْرَة على تَولِيد تِلْك الآثَار ، والتي مِن وِجْهَةِ نَظَرِهِم تَصْدُرُ فقط عَنِ الله تعالى .

وكما ذُكِر سَابقًا فإنَّ المُتَكَلِّمينَ الأشَاعِرَة ذَهَبُوا إلى أنَّ الله تَعَالى هو خَالِقُ الأفْعَالِ كُلِّها بما فِيهَا أفْعَالُ العِبَاد الاخْتِيَارِيَّة التي يُمْكِن للعِبَادِ فقط كَسْبهَا وليس خَلْقهَا . وهنا أيضًا اعْتَمَد المُتَكَلِّمُون الأشَاعِرَة على مَفْهُومِ العَادَة ؛ لإثْبَاتِ أنَّ مَا يُشيرُ إليه المُعْتَزِلَة على أنَّهُ آثَارٌ مُتولِّدَةٌ عن أفْعَالٍ مُبَاشِرَة ـ

مَا هُو إلا عَلاقَاتٌ اعْتيادِيَّة ، ليس مِنَ المُسْتَحيل تَغيُّرهَا .

فقد رَأى المتكلّم الأشْعَرِيّ الشّهير أبُو بكر البَاقِلّانِيّ أنَّ المُعْتَزِلَة رَبَطُوا بَيْن حَرَكَة الحَجَر المُنْحَدِر مِن أعْلَى بَعد دَفْعِهِ ، وبَيْن فِعْل الدَّفْعِ نَفْسه بَيْنَمَا هي ـ بحَسَب البَاقِلّاني ـ لَيْسَت أكْثَر مِن عَلاقَةٍ اعْتيادِيَّة ، يُمْكِن أنْ يُغيِّرَهَا الله تَعَالى بحَسَب إرَادَتِهِ .

ومِن نَاحِيَةٍ أخْرَى فَقَد اسْتَمَرَّ القَاضِي عبد الجبَّار في اسْتِخْدَامِ نَفْس الرَّدِّ السَّابِقِ بالتَّفْرِيقِ بَين الطَّبيعَة الثَّابِتَة والعَادَة المُتغَيِّرَة . وقد كان أهمُّ الأسْبَابِ التي دَفَعَت القَاضيَ عبدَ الجبَّار للتمسُّك بهذا الرَّد ـ هُو خَوْفهُ مِن أنَّ الخَلْط بينَ هذين اللفْظَين يُمْكِن أنْ يُؤدِّي إلى فُقْدَان الثِّقَة بأحدِ أهمِّ وَسَائِل التَّحْقِيقِ المتوفِّرة للإنْسانِ ، وهي المُلاحَظَة المُبَاشِرَة للعَلاقَات السَّببيَّة . وبعبَارَةٍ أخْرَى فإنَّهُ عنْدَمَا يكُونُ الإدْرَاك المبْنِيّ على الحسِّ المُبَاشِر مَشْكُوكًا فيه ؛ فإنَّهُ يَصْعُب الوثُوق بأيِّ نَوعٍ آخَر مِن أنْوَاعِ الإدْرَاكِ ، وبهذا فَقَد ظَلَّت تِلْكَ المسألَة أيضًا أحَدَ المَبَاحِث المُخْتَلَف عَليهَا بينَ تِلْكَ المَدْرَسَتَيْنِ . وعُمومًا فإنَّ المُتَكَلِّمين المُعْتَزِلَة في سبيلِ مَنْهَج عَقْلانِيّ مُترابِطٍ اتَّهمُوا الأشَاعِرَة بعَدَمِ الاتِّسَاق المَنْطِقِيّ ، بينما الأشَاعِرَة في سبيلِ التَّوفِيق بين النُّصُوصِ والأدلَّةِ العَقْلِيَّة اتَّهمُوا المُعْتَزِلَة بتَخَطِّي الحُدُود التي رَسَمَتْهَا النُّصُوص .

إلا أنَّ مَسْألة الرِّسَالَة والمُعْجِزَات ظَلَّتَا مِن أهمِّ المباحِث التي أبْرَزَت اعْتِمَادَ كُلٍّ مِن المُعْتَزِلَة والأشَاعِرَة على مَفْهُوم العُرْف . فبدَايَةً ومِن حَيْثُ التَّعريف فإنَّ المُعْجِزَة هي الفِعْل الخَارِق للعَادَة . وشَرط التَّحقُّق مِنَ المُعْجِزَة هُو خَرقُهَا للعَادَة والمُعْتَاد . والشَّرط الآخَر هُو المقْدِرَة على الإتْيَان بها عند الطَّلَبِ ، خَاصَّة في مَعْرِضِ التَّحدِّي وإفْحَامِ الخُصُوم . فالاسْتِشْهَادُ بالمعْتَادِ

والطَّبيعي كدليلٍ على دعْوَى غير اعتياديّة، لا يعدُّ حُجَّةً دَامِغَة.

ولهَذَا يحتَاجُ الرُّسُل في تَأْييدِ دَعْوَاهُم الغَيْبِيَّة إلى المُعْجِزَات التي تَتَخطَّى نَوامِيس الكَونِ الطَّبيعيَّة. وعَلى الرَّغم مِن أنَّ المُتَكَلِّمين أقرُّوا بأنَّ قَبُولَ دَعْوى النُّبوَّة أو حُدُوثِ المُعْجِزَات يَعْتَمِدُ على الإيمانِ، فَقَد أشَارُوا إلى مَفْهُوم العَادَة ليُثْبِتُوا المُعْجِزَة، خَاصةً في مُحَاجَجَاتِهِم مَع الفِرَق التي أنْكَرَت تِلْكَ المَسائلَ. إلَّا أنَّهُ - وكَمَا أُشِيرَ مِن قَبل - كان للأَشَاعِرَة النَّصيبُ الأَكْبَر في تَأسِيسِ نظريَّة العَادَة التي بَدَأَت بكِتَابَاتِ الإمَام أبي الحَسَن الأَشْعَرِيّ، ثُمَّ تطوَّرَت على يَد الأَشَاعِرَة البَارِزِينَ أمْثَال البَاقِلَّاني والجُوَيْنِيّ والغَزَاليّ ثمَّ المُتأخِّرين مِنَ الأَشَاعِرَة.

وقد كان للغَزَالي إسْهَامٌ خَاصٌّ، حَيثُ اسْتَخْدَم نظريَّة العَادَة، ليس فقط في الكِتَابَاتِ الكَلاميَّة، ولكِن أيضًا في مَعْرَضِ رَدِّه على الفَلاسِفَة في كِتَابِهِ «تَهَافُت الفَلاسِفَة». فَفِي واحدةٍ مِن أهمّ المسَاجَلات التَّاريخيَّة نَجِدُ ذلكَ النِّقَاش المهم حَوْل مَفْهُوم العَادَة بين العَلَمَينِ البَارِزَين؛ الغَزَاليّ وابن رُشْد مِن خِلال التَّهافُتَين - «تَهَافُت الفَلاسِفَة» للغَزَالي، و «تَهَافُت التَّهَافُت» لابن رُشْد - خاصَّة حَوْل مَسْأَلَة السَّببيَّة والعَلاقَة بين السَّبَبِ والمُسَبَّب، وهل هي مُطْلَقَة حَتْميَّةٌ مُبَاشِرة أم أنَّها نِسْبيَّةٌ أغْلبيَّة اعْتياديَّة، أو غيرُ مُبَاشِرةٍ كالعَلاقَة بين الشُّربِ والرِّيّ، والأَكْل والشِّبَع، والإشْعَال والاحْتِرَاق، إلى آخِر الأمْثِلَة المَشْهُورَة؟

الغَزَاليّ وابن رُشْد بين العَرَضيَّة والحَتْميَّة:

عندَ تَتَبّع الأُسُسِ الكَلاميَّة لمفْهُومِ العُرف في التُّرَاث الفِقْهيّ الإسْلاميّ، فإنَّه مِنَ المهمّ الإشَارَة إلى دَوْرِ أبي حَامِد الغَزَاليّ في التَّطوُّرِ البَطيء، حيثُ إنَّه لَم يكُن مجرَّد مُتكلِّمٍ بَارِز، ولكنَّه كان أيضًا فَقيهًا بَارِعًا. واقْتِدَاءً بأُسْتَاذِهِ

الجُوَيْنِيّ فَقَد كان واحِدًا في الفُقَهاءِ المُتَكَلِّمين الذين سَهَّلُوا الدَّمجَ بين مجَالَي الكلام والأصُول . وعلى وجْهِ الخُصُوص فقَد مثل هجومُه على الفَلاسِفَة نُقْطَة تحوّل كبيرَة سَاعَدَت على تَغيُّر حَقْلِ الكَلام فِيما بعده . فَالغَزَاليّ مَعروفٌ باعْتبارِهِ أبْرَز ممثّلي التُّرَاث الأشْعَرِيّ والمُنَافِحِينَ عنه في عَصْره .

وعلى الرَّغم مِنَ التَّحوُّلاتِ الجَذْرِيَّة التي مَرَّ بها في حَيَاتِهِ العِلْمِيَّة ، إلا أنَّه ظلَّ يُدَافِعُ عَنِ الآرَاءِ الأشْعَرِيَّة في مُقَابِلِ آرَاء المدَارِس الكلاميَّةِ الأخْرَى . فهو مَعْرُوفٌ بنقْدِهِ اللاذِع للتّراثِ الفَلْسَفِيّ بشكلٍ عام ، والفَيلَسُوفَينِ الإسْلامِيَّين : الفَارَابِيّ وابن سِينَا بشكْلٍ خاص . فالغَزَاليّ لَم يكُنْ فَقَط مُتَضَلِّعًا في المباحِثِ الكَلاميَّةِ ، ولكنَّه كان أيضًا على دِرَايَةٍ كبيرةٍ بالمنَاهِجِ والمناقَشاتِ الفَلْسفيةِ .

ففي كِتَابِهِ الشّهير « تَهَافُت الفَلاسِفَة » حَاوَل هَدْمَ آرَاءِ الفَلاسِفَة الإسْلامِيِّين وإثْبَاتَ تَنَاقُضهم ، مُعْتمدًا ـ بصُورةٍ أساسيَّةٍ ـ على حُجَجٍ فَلْسَفِية عقليّة . وفيما يتعلَّقُ بهذه النّقْطَة على وجْهِ الخُصُوص فَقَد نَقَدَهُ البَعْض ، بينمَا أَشَادَ به البعضُ الآخر لدَوْرِهِ في إضْعَافِ التَّفْكير الفَلْسَفِيّ في التُّرَاث الإسْلامِيّ ، والرَّأي الشَّائِع لدى مُؤرِّخي الفِكْر الإسْلامِيّ هو أنَّ الفَلْسَفَة لم تَرجِع إلى سَابِق عَهْدِهَا إثْر الضَّربَة القَاصِمَة التي وجَّهَهَا إليهَا الغَزَاليّ ، على الرَّغم مِنَ المحاوَلاتِ الكَثيرَة لإحيائِهَا ، لعَلّ مِن أبْرَزِهَا محاوَلَة أبي الوَليد ابن رُشْد في كِتَابِهِ الشّهير « تَهَافُت التّهافُت » .

كمَا يَرَى مُؤرِّخُو الفِكْر الإسْلامِيّ أنَّ الغَزَاليّ ابْتَدَأ مَرحَلةً جَديدَةً امْتَزَجَ فِيهَا الخِطَابُ الكَلاميّ بالخِطَابِ الفَلْسَفِي بَدلًا مِن تمايُزِهِمَا عن بعض . وكما هُو ثَابتٌ مِن سِيرتِهِ الشَّخصيّة فَإنَّ فِكر الغَزَاليّ مَرَّ بِعدَّةِ تحوُّلاتٍ حَادَّة مما يَصْعب إمْكَانيَّة الحديثِ عن مَنْهَج واحِدٍ محدَّد للغَزَالي . ونَتيجَة لأعمالِهِ

المُتنوّعَة والمُتعمّقَة في أكْثَر مِن حَقْلٍ مِن حُقُولِ المَعْرِفَة الإسْلاميّة ؛ فإنَّ دِرَاسَة أي رَأيٍ مِن آرَائِهِ حَوْلَ قَضِيّةٍ مُعيّنَة ، يَنْبَغي أن تَتمَّ في إطَارِ التَّطوُّر الفِكْريّ الذي مَرَّ به على مَدَارِ حَيَاتِهِ .

وفِيمَا يتعَلّقُ بموضُوعِ هذا البَحثِ فإنَّني سَأركِّزُ على النِّقاشِ حَوْلَ مَسْألَة السَّببيّة ، ومَكَان العَادَة في النِّقَاشِ حَوْلها ، كما وضَّحَهُ أوَّلًا الغَزالي في هجُومِهِ عَلى الفَلْسفَة ، وثَانيًا ابنُ رُشْد في دِفَاعِه عنهَا .

يَنْقَسِم كِتَاب الغَزَاليّ إلى جُزْأين رَئيسيَّين . الجُزءُ الأوَّل يحتوي على سِتَّةَ عَشَرَ مَسْألَة تتعلّقُ بالفَلْسَفَة الإلهيَّة . والجُزء الثّاني يحتوِي على أرْبَعَة مَسَائل تتعَلّق بالفَلْسَفَة الطَّبيعيّة . وفي هذا البحثِ سَأركِّزُ على المسألَة السّابِعَةَ عَشْرةَ في الجُزْء الثّاني ، الذي يحتوِي على مُنَاقَشَة الغَزَاليّ لمفْهُوم العَادَة الكَلاميّ والذي عَنْوَنَهُ بعُنْوَانِ : «إبْطَال قَولهم باسْتِحَالَة كَسْر العَادَة» .

وفي هذا الفَصْل قَدَّم الغَزَاليّ حُجَجَهُ ضِدَّ الحَتْميَّة السَّببيَّة الطَّبيعيَّة ، وحُجَجُهُ هذه في مُجْمَلِهَا مُتَّسِقَةٌ مع آرَاء سَابِقِيه مِنَ المُتَكَلِّمين الأشَاعِرَة . وهذه الحُجَجُ تُؤكِّدُ على تَفْسيرِ التَّزَاوج المُعْتَاد بين الأسْبَاب والمُسَبَّبَات مِن خِلالِ العَوائِد المُسْتَمِرّة بَدلًا مِنَ الخَصَائِصِ الذَّاتيَّة للأشْيَاء التي بدَوْرِهَا ـ في رَأي البَعْض ـ تُؤدِّي بصُورَةٍ آليَّةٍ مُبَاشِرة إلى مُسبَّبَات مُعيّنة . ويهْدِفُ الغَزَاليّ مِن خِلالِ تَنَاول هذه المَبَاحِث للفَلْسَفَة الطَّبيعيَّة إلى أنْ يُثْبِت إرَادَة الله تَعالى وقُدْرَته المُطْلَقَتَيْنِ . فَقَد افْتَتَحَ هذا الفَصْل بعِبَارَةٍ قَويَّةٍ تُؤكِّدُ على أنَّ التَلازُمَ الشَّائِع بين الأسْبَابِ والمُسبَّبَات لَيس مُطْلَقًا أو غَير قَابِل للانْفِصَالِ .

وهو يَسْتَشْهِدُ بالعَديدِ مِنَ الأحْدَاث المُرْتَبِطَة ببَعْضِهَا البَعْض في صُورة أسْبَاب ومُسبَّبَات ، مِثل الشُّرب والارْتِوَاء والأكْل والشِّبَع والتَّعرُّض للنَّار والاحْتِرَاق ، والضَّوء وظُهُور الشَّمْس ، والشَّنْق والَموت ، وشُرْبِ الدَّوَاءِ والشِّفَاء .

هُنا يُشيرُ الغَزَاليّ إلى أنَّ هذه العَلاقَات المُتَشَابِكَة قَد ارْتَبَطَتْ ببعضِهَا البَعض مُنْذ الأزَل ـ بتقْدِير الله ـ والتي في نَفْسِهَا لا تحدُّ مِن قُدْرَتِهِ المُطْلَقَة ـ في المَقْدُور ـ على أنْ يفصل بَينَ تِلْكَ العَلاقَات ، كَأنْ يحدُث مَثلًا : الارْتِوَاء بدُون الشُّرب ، والشَّبَع بدُون الأكْل ، والَموت بدُونِ الشَّنْق ، إلى آخِر السَّلاسِل المعْرُوفَة بوصفِها أسبابًا ومسبَّباتٍ ، وتُعْتَبَر حُجَج الغَزَاليّ هذه أسَاس نظرِيّة التَّجْويزِ التي أصْبَحَت أهمّ السِّمَات المُمَيِّزَة للمَدْرَسَة الكَلاميَّة الأشْعَرِيَّة . فَعَلى الرَّغم مِن أنَّ المُتَكَلِّمِينَ الأشَاعِرَة المُتقَدِّمين قَد صَاغُوا هذه النَّظرِيَّة مِن قَبْل ، إلَّا أنَّ الغَزَاليّ غَالبًا مَا يُعْتَبَر أبْرَز المُعَبِّرِينَ عَنْهَا .

ونتيجَة لاعْتِنَاقِ الغَزَاليّ لهذه النَّظرِيَّة ، فَقَد اضْطُرَّ إلى إنْكَارِ الصِّفَاتِ الذَّاتيَّة للأشيَاء ، وعليه ، فإنّه يجُوزُ لِقِطْعَةٍ مِنَ القُطْنِ أنْ تمسَّ النَّار ولا تحْتَرِق ، كما أنّه يُمْكِن أنْ تحْتَرِق بدُونِ أنْ تمسَّ النَّار . ويعْتَمِدُ الغَزَاليّ لإثْبَات هذه النُّقْطَة على حُجَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْن . أولًا : هو يُنَازِعُ في دَعْوى أنَّ النَّار تحرِق بنفسِهَا وبطبيعَتِهَا . فهُو يُؤَكِّدُ عَلى أنَّ حُكْمَنَا بأنَّ قِطْعَة القُطْنِ لا بُدَّ أنْ تَحْتَرِقَ إذَا مَا مَسَّت النَّار ، مَبْني على العَادَةِ المُتَكَرِّرَةِ التي نُشَاهِدُهَا ، بينمَا لا يُوجَد دليلٌ على أنَّ الحَرْق يحدُثُ بسَبَبِ النَّار .

إنَّ السَّبَب الوحِيدَ الذي لَدَيْنَا لهذا الحُكْم هُو مُشَاهَدَتنَا . إنَّ مجرّدَ عَدَمِ رُؤيَتِنَا لأسْبَابٍ أخْرَى ، لا يَعْني بالضَّرورَةِ عَدمَ وجُودِ تِلْكَ الأسْبَابِ الأُخْرى . إنَّ المُسبِّب الحَقيقيّ للحَرقِ لَيْسَت النَّار ، ولكنَّهُ الله تَعالى ، سَواء بطَرِيقَةٍ مُبَاشِرةٍ أو بطَرِيقَةٍ غيرِ مُبَاشِرة عن طَرِيق المَلائِكَة .

ثانيًا : هو يُنَازِعُ في دَعْوى أنَّ المُسَبَّبَات تَعْتَمِدُ على طَبيعَة المَحَلّ . وبعِبَارَةٍ أخْرَى فإنَّ نَفس الأسْبَاب قَد تُؤَدّي إلى مُسبَّبَات أخْرَى تَبَعًا لطَبيعَة المحلّ ، مِثل حَالَةِ الشَّمْسِ التي تُبَيِّضُ الثِّيَاب ، ولكنَّهَا تُسَوِّدُ البَشْرَة . إن

هَدَف الغَزَاليّ الرَّئِيس هُنَا لَيس فقط مجرَّد الدِّفَاع عن مَفْهُوم المُعْجِزَات، ولكِن أيضًا تَارِيخِيَّتِهَا.

إنَّ القُرآنَ - على سَبيلِ المِثَال - يَذْكرُ أنَّ إبْراهيم - عليه السَّلام - قَد قُذِفَ في النَّار دُونَ أنْ يحتَرِق، على الرَّغم مِن أنَّ طبيعةَ كُلٍّ مِنَ النَّارِ والجِسْم البَشَريّ تُؤكِّدُ على أنَّهُ إذَا مَا تَمَاسَّا فإنَّ النَّارَ لابُدَّ أنْ تَحرِق الجَسَد، ولهَذَا فإنَّهُ كَان لِزامًا على الغَزَاليّ مِن أجْلِ الدِّفَاعِ عَنِ المُعْجِزَاتِ القُرآنيَّة، أنْ يُنْكِر الطَّبيعَةَ الحَتمِيَّةَ للسَّبَبِيَّة، وذَلِكَ لأنَّ الله تعَالى هُو المُسَبِّبُ الحَقيقِيُّ الوَحِيد، والذي يُمْكِنُ أنْ يُؤثِّرَ بصُورَةٍ مُبَاشِرةٍ في بعضِ الأحْيَان، وبصُورَةٍ غيرِ مُبَاشِرة مِن خِلال الأسْبَابِ في بعضِ الأحْيَانِ الأخْرَى.

وبِمَا أنَّه كَانَ يَتوَقَّعُ كَم سَتَبْدُو حُجَّتهُ غيرَ مَنْطِقيَّة؛ فإنَّه ذَهَب يَفْتَرِض بعضَ الأمْثِلَة السَّاخِرَة التي يُمْكِن أنْ يَسْتَشْهِد بها الخَصْم الذي يُعَارِض حُجَّتَهُ. وهُو يُقِرُّ بأنَّ هذه الأمْثِلَة الافْتِرَاضِيَّة غيرَ المَنْطِقِيَّة يصْعُبُ تحقُّقُهَا في الوَاقِع، إلَّا أنَّهُ يُؤكِّدُ على أنَّ كَوْنهَا مِنَ الصَّعب جِدًّا تحقُّقُهَا، لا يعْنِي أنَّها مُسْتَحِيلَة. فهِي في رَأيِهِ مُمْكِنَة بل وإمْكَانِيَّتُهَا تأتي في نَفْس قُوَّة أضْدادِها الأكْثَر إمْكَانًا في نَظَرِنَا.

إنَّ حُكْمنَا على بعضِ الأحْدَاثِ المُتَرَابِطَةِ مَبْنِيٌّ بصُورَةٍ كُليَّة عَلى العَادَات الماضِيَة المُتكرِّرَة والتي تُؤكِّدُ اعْتِقَادنَا في تَلازُمِهَا واسْتِمْرَارِها كُلَّمَا اسْتمرَّت عَلى نفْسِ النَّسَقِ دُونَ تَغَيُّر. إنَّ اتِّبَاع الأشْيَاء لِنَسَقٍ أو تَرْتِيبٍ مُعَيَّن في تَقْدِيرِ الله، لا يحدُّ مِن قُدْرَة الله على تَبْدِيلِ هذا النِّظَام أو تَغْيِيرِهِ إذَا هُو تَعَالى أرَادَ ذَلِكَ.

لقَد خَلَقَ الله تَعَالى في البَشَرِ المَعْرِفَة بأنَّ بعض المُمْكِنَات المُعَيَّنَة تكُون أكْثَر جَوَازًا في الحُدُوثِ مِن بعض المُمْكِنَاتِ الأخْرَى، وهذا هُو السَّبَبُ في أنَّ البَشَر مُسْتَمِرُّونَ في الاعْتِقَاد بأنَّ هذه المُمْكِنَات الأخْرَى بَعيدَةُ التَّحقُّقِ، في حين أنَّها في نَفْسِهَا لَيْسَت مُسْتَحِيلَة.

ويَنْتَقِد ابنُ رُشْد رَأي الغَزَاليّ تحديدًا حَوْلَ هذه النُّقْطَة ، فابن رُشْد ـ عَكْسُ الغَزَاليّ ـ لا يُؤكِّد فقط على الطَّبيعةِ الذَّاتيَّة للأشْيَاء وصِفَاتِهَا الأصْليَّة ، ولكِنْ أيضًا يُؤكِّدُ على التَّرابُطِ بين بعضِ الأسْبَابِ ومُسَبَّبَاتِهَا ، حيثُ إنَّ كَوْنَ بعْض الأسْبَابِ غَيرَ مَعْلُومَة بعْد ، لا يَنْبَغِي أنْ يُشَكِّكَ في الأسْبَابِ المعْلُومَةَ بالفِعْل . كَمَا أنَّ إنْكارَ الصِّفاتِ الذَّاتِيَّة للأشْيَاء يُزِيلُ في الحَالِ أيَّ تَمايُزٍ بَينَهَا ، وهذا بالطَّبع غيرُ مَنْطِقيّ على الإطْلاقِ .

ويَنْتَقِدُ ابن رُشْد مَفْهُوم العَادَة الذي يَسْتَشْهِدُ به الغَزَاليّ بصُورَةٍ مُسْتَمِرَّة ، ويَتَسَاءَلُ : عَادةُ مَن هي؟ هل هي عَادةُ المُسبِّب « الله » ، أم عَادَةُ الأشْيَاء ، أم عَادَة النَّاسِ في الحُكْم على الأشْيَاء ؟ ويُتَابع قَائلًا : إنَّه لا يُمْكِنُ القَوْل بأنَّ لله عَادة ؛ لأنَّ العَادَة تُشيرُ إلى مَا هُو عَرَضيٌّ ، بينمَا القُرآنُ يُؤكِّدُ على أنَّ سُنَّةَ الله في فِعْلِ الأشْيَاء لا تَتَغَيَّر .

إنَّ المُلاحَظَة المُبَاشِرَة للظَّوَاهِر الطَّبيعيَّة المُخْتَلِفَة تُوضِّحُ النِّظَام المُتَّسِق الذي تَتَّبِعُه تِلْكَ الظَّواهِر ، وهذا النِّظَام لا يُمْكِن أن يكُونَ مجرَّد نَتيجَة للعَادَة ؛ لأنَّ فِكْرة العَادَة تَشْتَمِلُ على عَدَمِ الانْتِظَام أو الاتّسَاق التّام . وبصُورَةٍ مُشَابِهَة ، فإنَّ الأشْيَاء لا يُمْكِنُ أنْ يُنْسَبَ لها عَادَات ؛ لأنَّ العَاداتِ يُمْكِنُ تَصَوُّرُهَا فقط بالنِّسبَة إلى الكَائِنَات الحيَّة ، أمَّا الجَمَادَاتُ فَلَيْس لهَا عَادَاتٌ ولكنْ لهَا سِمَات مُمَيِّزَة وصِفَاتُهَا الذَّاتِيَّة لا تَتَغَيَّر ، ولَو تَغَيَّرت لتَحَوَّلَت هذه الأشْيَاء إلى أشْيَاء أُخْرَى بالتَّبعيَّة ، وبالتَّالي فَسَوف تَتَغَيَّر أسْمَاؤهَا . ومِن خِلال اسْتخْلاص إجَابَة السُّؤال السَّابِق ، فَلَو كَانَت العَادَةُ تُشيرُ إلى عَادَة الأشْخَاصِ في الحُكْم على الأشْيَاء ، فهي لَيْسَت أكْثَر مِن مَلَكَةِ العَقْل الإنْسَاني .

إنَّ ابنَ رُشْدٍ في نَقْدِهِ لـمَفْهُومِ العَادَة عندَ الغَزَاليّ يؤكِّدُ على الحَاجَةِ إلى تحْدِيدِ المَعْنَى السِّيَاقِي لكَلِمَة «العَادَة» ؛ لأنَّها ـ على حَدِّ قَوْلِهِ ـ لَفْظٌ مُمَوَّهٌ .

وهو يُؤَكِّدُ أنَّ لَفظَ العَادَة الذي يُكَرِّرهُ الغَزَاليّ ليس أكْثر مِنَ الطَّبيعة التي تَشْتَمِلُ على الخَصَائِصِ المميِّزةِ للأشْيَاء، وهُو يَصِفُ مُحَاوَلَة الغَزَاليّ لإثْبَاتِ شَيءٍ آخَر بأنها محاولةٌ جدليّةٌ.

وفِيمَا يتعَلَّقُ بالعَلاقَة المُحَدّدَة بينَ الأسْبَابِ والمُسَبَّبَات فإنَّ ابنَ رُشْد يُقِرُّ بأنَّ الأسْبَاب تُؤدِّي إلى المُسبَّبَات، ولكِن الأسْبَاب لَيْسَت مُكْتَفِية بِذَاتِهَا ولا مُبَاشِرة، فإنَّ المسبَّبَات تَعْتَمِدُ في عَمَلِهَا على عَامِلٍ خَارِجي واحِدٍ أو أكثَر، وقد اخْتَلَفَ الفَلاسِفَةُ حَوْلَ حَقيقَة هذا العَامِل الخَارِجيّ.

ويَربطُ ابن رُشْد العَلاقَات السَّببيَّة بينَ الأسْبَاب والمُسبَّبَات بسُنَّة الله الثَّابِتَةِ، وعَلاوةً على ذلك فإنَّ الدَّليل على قُدْرَةِ الله المُطْلَقَةِ ليس مُتوقِّفًا على نظريَّة التَّجْويزِ الضَّعيفَة والتي تنتقص ـ في نفسِها ـ مِن كلِّ معنًى للحِكْمَة ورَاء النِّظامِ الذي وَضَعَهُ الله في الكَوْنِ.

ويَتَّضِحُ مِن تَنَاوُل الغَزَاليّ لهذه النُّقْطَة أنَّ الدَّافِع ورَاء نَظريَّتِهِ للتَّجْويزِ هو تَقْدِيمُ تَفْسِيرٍ عَقْليّ لمفهومِ المعجزاتِ. فَعَلى سَبيلِ المِثَال، وعندَمَا كَانَ يَنْتَقِدُ الخَصَائِص الذَّاتيَّة والعَلاقَات السَّببيَّة، فإنَّه اقْتَرَحَ نَظريَّةً بديلَة تَعْتَرِفُ بالخَصَائِصِ الأصْليَّة والعَلاقَات السَّببيَّة، ولكنَّها أيضًا تَسْمَحُ بتعليقِ هذه الخَصَائِص والعَلاقَات نظرًا للتَّغير؛ إمّا في العَامِل أو في المحلّ. وفضْلًا عن ذلك، فإنَّ الغَزَاليّ لا يُنْكِرُ وجُود رَابِطٍ سَبَبيٍّ بَين الأسْبَابِ والمُسبّبَات، ولكنّه يُفَسِّرُ ذلك الرَّابِط بطَريقَةٍ لا تَدلُّ على الاسْتِقْلال التَّام عن إرَادَة الله. فالغَزَاليّ يَسْتَخْدِم مِثَال مَسْحُوق الطَّلق الذي يَمْنَع الاحْتِرَاق، ليُشِيرُ إلى أنَّ العَقْلَ الإنْسَانيّ غالبًا مَا يحكُم بناءً على الخِبْرَات السَّابِقَة، ولكنَّهُ يَعْجِزُ عَن إدْرَاكِ مَدَى عِلْمِ الله وقُدْرَتِهِ.

إنَّ هَدَفَ الغَزَاليّ ـ في التَّحْليلِ الأخِير ـ هُو تَقْدِيم إطَارٍ تَفْسيريّ عَامٍّ

يُمْكِنُ مِن خِلالِهِ التَوفيق بينَ العَقْل والنَّقْل، فهُو يُشيرُ بصُورَةٍ مُتَكَرِّرَة إلى النِّزَاعِ الأبَديّ بين هَذين المجالَين، وكيفَ حَاوَلَت الطَّوائِفُ المُخْتَلِفَة أنْ تحلَّ هذا النِّزَاع، وهو يخْتَارُ الرَّأي القَائِل بأنَّ كُلًّا مِنَ العَقْلِ والنَّقْلِ يَعْضُدَانِ بَعْضَهُمَا البَعْض، وحُجَّتُهُ في ذلك هي أنَّه بينمَا يُشَجِّع النَّقْل استخدَام العَقْل، فإنَّه على أسَاسِ العَقْل يُمْكِنُ إثْبَات حُجِّيَّة النَقل، مع الوَضْع في الاعْتِبَارِ عَدم الاعْتِمَادِ المُطْلَق على العَقْلِ عندَما يَتَعَارَضُ مَعَ النَّقْلِ.

إلَّا أنَّ ابْن رُشْد مِنَ الناحِيَة الأُخرَى يُشيرُ إلى أنَّ مَفْهُوم المُعْجِزَاتِ هُو مِن مَبَادِئ الدِّين الأَسَاسِيَّةِ، والتي مِثْلُهَا في ذلك مِثْلُ المبَادِئ الأسَاسِيَّة في أيِّ مَجَال، لا بُدَّ أنْ يَتمّ اعْتِبَارُهَا مِنَ الثَّوابِتِ المُسَلَّمَات. وهذه المُسَلَّمَات لا بُدَّ مِن قَبُولِهَا بدُونِ نِزَاعٍ؛ لأنَّهَا تَتَخَطَّى قُدْرَة العَقْل الإنْسَانيّ، وعليه فإنَّه لا يُمْكِنُ بَحْثُهَا فَلْسَفِيًّا. وبعِبَارَةٍ أخْرَى، فَبَيْنَمَا حَاوَلَ الغَزَاليّ أنْ يُقَدّمَ تَفْسيرًا عَقْليًّا لمفْهُومِ المُعْجِزَات، فإنَّ ابن رُشْد حَاوَل أنْ يَضَعَهَا خَارِج نِطَاق البَحْث الفَلْسَفِي، وبذلك يَفْصِلُ تمامًا بين هَذَيْنِ المجالَيْنِ المُخْتَلِفَينِ. فبقَدْر مَا يُتَّهَم الغَزَاليّ غالبًا بأنَّه ضَحَّى بالعَقْل في سبيلِ الإيمانِ، فإنَّ ابن رُشْد غالبًا مَا يُتَّهَمُ بأنَّه تَجَاوَزَ في تَفْسيرَاتِهِ للمَبادئ الدِّينيَّة مِن أجْلِ قَنَاعَاتِهِ الأرِسْطيَّة القَوِيَّة.

وعلى مَدَارِ التَّاريخ الفِكْريّ الإسلاميّ، فإنَّه غَالبًا مَا مَثَّلَ كُلٌّ مِن الغَزَاليّ وابن رُشْدِ نُقْطَتَيْنِ مُتَقَابِلَتَيْنِ على جَانِبَي مُنْحَنَى العَقْلِ والنَّقْل، وعلى مَدَارِ حَيَاتِهِمَا العِلْمِيَّة حَاوَلَ كُلّ مِنَ الغَزَاليّ وابن رُشْد أنْ يُقَدِّم إجَابَة شَافِيَةً لهذا السُّؤال. ولَعَلَّ أهمّ مَا يَنْبَغي التَّنَبّه له هُنَا: هُو أنَّ إجَابَتهُمَا عن هذا السُّؤال المُهِمّ وطَرِيقَة تَحْدِيدِهِمَا للعَلاقَة بين العَقْلِ والنَّقْل، كَانَت مَبْنِيَّة عَلى مَوْقِفِهِمَا مِن مَفْهُومِ العَادَة.

الجُوَيْنِيّ والعَلاقَة بين العَادَة الكَلاميَّة والعَادَة الفِقْهيَّة الأُصُوليَّة:

رَكَّزَت المُنَاقَشَةُ السَّابِقَةُ على مَفْهُومِ العَادَة في الخِطَاب الكَلاميّ ـ

خَاصَّةً الأَشْعَرِيّ منه ـ كمَا صَاغَهُ الأَشَاعِرَة في مُحَاوَرَاتِهِم أولًا مَع المُعْتَزِلَة، ثُمّ مَع الفَلاسِفَة كَما لاحظْنَا مَع الغَزَالِيّ.

إلا أنَّ أهمّ مَا يُهمُّنَا هُنَا هُو السُّؤالُ حَوْلَ مَدَى ارْتِبَاط هذا المَفْهُوم للعَادَة في المُصْطَلَح الكَلاميّ بمفْهُوم العُرْف في المُصْطَلَحِ الفِقْهيّ بصِفَةٍ عَامَّةٍ والأُصُولي مِنه بصِفَةٍ خَاصَّة. وبعِبَارَةٍ أُخْرَى، إلى أيِّ مَدًى يُمْكِنُنَا القَوْل بأنَّ مَفْهُوم العَادَة في الكَلام أسْهَمَ في تَطَوُّرِ مَفْهُوم العُرْفِ في الأُصُولِ. لعَلّ الإجَابَة على هذا السُّؤال تَبْدَأ بتصَفُّح تُرَاث المَدْرَسَة الأُصُوليّة الكَلاميّة، بحَسَبِ تَعْبِير ابن خَلْدُون، وتحْدِيدًا مَع إسْهَامَات إمَام الحَرَمَيْن الجُوَيْنِيّ. فَعَلى الرَّغم مِن أنَّ الكَثِيرِينَ مِنَ المُتَكَلِّمين الأَشَاعِرَة سَبَقُوا الجُوَيْنِيّ إلا أنَّه يَبْقَى أحد أهمّ الرُّوَّادِ الذين قَرَّبُوا المَسَافَة بَيْنَ الخِطَاب الكَلاميّ والخِطَاب الأُصُوليّ مِن خِلال إسْهَامَاتِهِ في هَذَيْنِ المجالَيْنِ. فإليه يَرجِعُ الفَضْلُ في تَقْوِيَة المَدْرَسَةِ الأشْعَرِيَّة في العَقَائِد، والمَدْرَسَة الشَّافعيّة في الفِقْه والأُصُولِ. ومِن خِلالِ تَتَبُّع كِتَابَاتِهِ الكَلاميّة والأُصوليّة نَجِدُ أنَّهُ نَجَحَ في نَقْل العَديدِ مِنَ المَبَاحِث الكَلاميّة إلى مَبَاحِث الأُصُولِ، وكِتَابُه «البُرْهَان» يعدُّ أحَد أهمّ الكُتُب الأرْبَعَة التي أسَّسَت المَدْرَسَة الأُصُوليّة الكَلاميّة. فَعَلى سَبيلِ المِثَال، يُقَرِّرُ الجُوَيْنِيّ في مُقَدِّمةِ «البُرْهَان» أنَّ عِلْم الأُصُولِ مُسْتَمَدٌّ مِن ثَلاثَةِ عُلُومٍ، وهي: الكَلام، والعَربيّة، والفِقْه.

وكذلك فهو يَفْتَتِحُ الكِتَاب نفسه بثَلاثة مَبَاحِث كَلاميّة أكْثَر منهَا أُصُوليّة، وهي الحُسْنُ والقُبْح، والتَّكْلِيفُ ومَدَارِك العُلُوم. وفي مَعْرِض حَديثِهِ عن مَدَارِك العُلُوم يُحَدِّد ثلاثةَ مَصَادِر رَئيسيّةٍ للمَعْرِفَة، وهي بحَسَبِ تَرتِيبه: العَقْل، والمُعْجِزَات، والمَصَادِر النَّقْليّة، والتي تَشْمَلُ القُرآن والسُّنَّة والإجْمَاع. ومِن خِلال شَرْحِهِ للمَصْدَر الثَّاني يَتَجَلَّى تَأَثُّره بالإطَار الكَلامي الأشْعَرِيّ: «إطْلاق الحُرِيَّة للعَقْل في إطَار الشَّرْع». وتَرتِيبُ تِلْك المَصَادِر له

أهميَّةٌ عند الجُوَيْنِيّ. فَبَيْنَمَا يُؤسِّس العَقْل للإدْرَاكَاتِ الفِطْرِيَّة فإنَّ المُعْجِزَة تُبَرهِنُ على صِدْق الرُّسُلِ وحُجِّيَّة النُّصُوصِ. وكما رَأيْنَا مِن قَبل فإنَّ التَّحَقُّق مِنَ المُعْجِزَة مُتَوَقِّفٌ على إمْكَانِيَّة خَرْقِهَا للعَادَة المُتَكَرِّرَة والمُنْتَظِمَة.

كما أنَّ البُرْهَانَ، مِثْلُهُ في ذلك مِثْلُ الأعْمالِ الكلاميَةِ، مَليءٌ بالإشَارَاتِ الصَّرِيحةِ المُبَاشِرَة، وكذلك الضِّمْنِيَّة غير المُبَاشِرة التي تُؤكِّد على أهميَّة مَفْهُوم العَادَة مِثْل اطِّرَاد العَادَة، وفي مُسْتَقَرّ العَادة، وفي عُرْفِ النَّاس ولكنْ هُنَا فيما يَتَعَلَّق بمَبَاحِث فِقْهِيَّة أو أُصُوليَّة خَالِصَة. ولهذا فإنَّه عند التَّأمُّل في أعْمالِ إمامِ الحَرَمَيْن الأُصُوليَّة يَبْدُو الانْتِقَال مِنَ الكَلام إلى الأصُول طَبيعيًّا ومَنْطِقيًّا. وعليه فهل يُمْكِن أنْ يُقالَ إنَّ تَنَاول الجُوَيْنِيّ لِمَفْهُومِ العَادَة مثَّل نُقْطَةَ تَحَوُّلٍ مُهِمَة في تَارِيخِ مَفْهُوم العُرْف؟ إنَّ فَحْص الأعْمالِ الأُصُوليَّة بدءًا بالجُوَيْنِيّ ومَن أتَى بَعْدَهُ ـ خاصَّةَ في المَدْرَسةِ الأُصُوليَّة الكلاميَّةِ ـ لتَدُلُّ على إجَابَة هذا السُّؤال بالإثْبَاتِ، ومِن هُنَا يُمْكِن القَوْلُ بأنَّ طَرْح الجُوَيْنِيّ لهذه المَسْألَة قَد سَهَّل تَطوُّر مَفْهُوم العَادَة ـ مِن حَيْثُ الفَهم والاسْتِخْدَام ـ وبالتَّالي انْتِقَالَه مِنَ الخِطَابِ الكَلاميّ الخَالِص إلى خِطَاب جُمْهُور الفُقَهَاء والأُصُولِيِّين.

المُلحَقُ الثَّانِي

نُصُوصٌ مُختَارَةٌ مِن المَواعِظِ وَالاعتِبارِ فِي ذِكرِ الخِطَطِ وَالآثَارِ

لِتَقِيِّ الدِّينِ المَقرِيزِيِّ

(ت ٨٤٥هـ)

ذِكْرُ مَذاهِبِ أهْلِ مِصْر ونِحَلِهِم منذ افْتَتَحَ عَمْــرو بن العَاصِ ﷺ أرْضَ مِصْر إلى أن صَارُوا إلى اعْتِقادِ مذاهِبِ الأئمَّة الأرْبَعَة ـ رحمهم الله تعالى ـ وما كان من الأحْداثِ في ذلك(٥)

اعْلَمْ أنَّ الله ـ عَزَّ وجَلَّ ـ لمَّا بَعَث « نبيَّنا محمَّـدًا » ﷺ رَسُولًا إلى كافَّةِ النَّاسِ جَميعًا ـ عَرَبهم وعَجَمِهم ـ وهم كلُّهم أهْلُ شِرْكٍ وعبادَة لغَيْر الله تعالى إلَّا بقايا من أهْلِ الكِتابِ ، كان من أمْرِه ﷺ مع قُرَيْش ما كان حتى هاجَرَ من مَكَّة إلى المدينَة . فكانتِ الصَّحـابَةُ ـ رِضْوانُ الله عليهم ـ حَوْلَه ﷺ يَجْتَمِعون إليه في كلِّ وَقْتٍ مع ما كانوا فيه من ضَنْكِ المعيشة وقِلَّةِ القُوت . فمنهم من كان يَحْتَرِفُ في الأسْواق ، ومنهم من كان يَقُومُ على نَخْلِه ، ويَحْضُر رَسُولَ الله ﷺ في كُلِّ وَقْتٍ منهم طائِفَةٌ عندما يَجد أدْنَى فَراغٍ مِمَّا هم بسَبيلِه من طَلَبِ القُوتِ . فإذا سُئِلَ رَسُولُ الله ﷺ عن مسألةٍ أو حَكَمَ بحُكْمٍ ، أو أمَرَ بشيءٍ ، أو فَعلَ شيئًا ، وَعاهُ مَنْ حَضَرَ عنده من الصَّحابَة ، وفاتَ من غابَ عنه عِلْمُ ذلك ، ألَا ترى أنَّ عُمَر بنِ الخَطَّاب ﷺ قد خَفِيَ عليه ما عَمِلَه جمل بن مالِك بن النَّابِغَةِ ـ رَجُلٌ من الأعْراب من هُذَيْل ـ في دِيَةِ الجَنين ، وخَفِيَ عليه ؟

وكان يُفْتي في زَمَنِ النَّبيِّ ﷺ من الصَّحابة : أبو بَكْر وعُمَرُ وعُثْمانُ وعليٌّ وعبدُ الرَّحْمَن بن عَوْف ومُعاذُ بن جَبَل وعَمَّارُ بن يَاسِر وحُذَيْفَةُ بن اليَمان وزَيْدُ بن ثابِت وأبو الدَّرْدَاء وأبو مُوسَىٰ الأشْعَري وسَلْمانُ الفارِسي ، رضي الله عنهم .

---

(٥) هذا الملحق مُستلٌّ من كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، لتقي الدين المقريزي (ت. ٨٤٥هـ) : ٤/١/ ٣٦٢-٣٩٧، بتحقيق: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن، ١٤٢٤هـ.

فلمَّا ماتَ رَسُولُ الله ﷺ، واسْتُخْلِفَ «أبو بكرٍ الصِّدّيقُ» - رضي الله عنه - تَفَرَّقَتِ الصَّحابَةُ - رضي الله عنهم -: فمنهم من خَرَجَ لِقِتالِ مُسَيْلِمَة وأَهْلِ الرِّدَّة، ومنهم من خَرَجَ لجِهادِ أَهْلِ الشَّام، ومنهم من خَرَجَ لِقِتالِ أَهْلِ العِراق، وبقي من الصَّحابَةِ بالمَدينَة مع أبي بَكْر - رضي الله عنه - عِدَّةٌ. فكانتِ القَضِيَّةُ إذا نَزَلَت بأبي بكر ﷺ قَضَى فيها بما عنده من العِلْم بكِتابِ الله أو سُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ، فإن لم يكن عنده فيها عِلْمٌ من كِتابِ الله ولا من سُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ، سأل مَنْ بحَضْرَتِه من الصَّحابَة - رضي الله عنهم - عن ذلك، فإن وَجَدَ عندهم عِلْمًا من ذلك رَجَعَ إليه وإلَّا اجْتَهَدَ في الحُكْمِ.

ولمَّا ماتَ أبو بكر ووَلِيَ أَمْرَ الأُمَّة من بعده «عُمَـرُ بنُ الخطَّابِ» ﷺ فُتِحَت الأَمْصَارُ وزادَ تَفَرُّقُ الصَّحابَة - رضي الله عنهم - فيما افْتَتَحُوه من الأَقْطَار. فكانتِ الحُكومَةُ تنزل بالمَدينَة أو غيرها من البِلاد، فإن كان عند الصَّحابَةِ الحاضِرين لها في ذلك أَثَرٌ عن رَسُولِ الله ﷺ حُكِمَ به، وإلَّا اجْتَهد أميرُ تلك المَدينَة في ذلك. وقد يكون في تلك القَضِيَّة حُكْمٌ عن النَّبِيِّ ﷺ، مَوْجُودٌ عند صاحِبِ آخرَ في بَلَدٍ آخر.

وقد حَضَر المَدَنيُّ ما لم يَحْضُرِ المِصْريُّ، وحَضَر المِصْريُّ ما لم يَحْضُرِ الشَّامِيُّ، وحَضَرَ الشَّامِيُّ ما لم يَحْضُرِ البَصْريُّ، وحَضَرَ البَصْريُّ ما لم يَحْضُرِ الكُوفيُّ، وحَضَرَ الكُوفيُّ ما لم يَحْضُرِ المَدَنيُّ؛ كلُّ هذا موجودٌ في الآثار، وفيما عُلِمَ من مَغيبِ بعضِ الصَّحابَة عن مَجْلِسِ النَّبيِّ ﷺ في بعضِ الأَوْقات وحُضُورِ غَيْرِه، ثم مَغيبِ الذي حَضَرَ أمس وحُضُور الذي غابَ، فيَدْري كلُّ واحِدٍ منهم ما حَضَرَ، ويَفُوتُه ما غابَ عنه. فمَضَى «الصَّـحابَةُ» - رضي الله عنهم - على ما ذَكَرْنا، ثم خَلَفَ بعدهم التَّابِعون الآخِذون عنهم.

وكلُّ طَبَقَةٍ من «التَّــابِعِين» في البلاد التي تَقَدَّمَ ذِكْرُها، فإنَّما تَفَقَّهوا مع مَنْ كان عندهم من الصَّحابةِ، فكانوا لا يَتَعَدَّون فَتاويهم إلَّا اليَسير مِمَّا بَلَغهم عن غَيْرِ مَنْ كان في بِلادِهم من الصَّحابَةِ - رضي الله عنهم -: كاتِّباعِ أَهْلِ المَدينَة - في الأكثر - فَتاوَىٰ عبد الله بن عُمَر - رضي الله عنهما - واتِّباعِ أهْلِ الكُوفَة - في الأكثر - فَتاوَىٰ عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - واتِّباعِ أهْلِ مَكَّة - في الأكثر - فَتاوَىٰ عبد الله بن عَبَّاس - رضي الله عنهما - واتِّباع أهْلِ مصر - في الأكثر - فَتاوَى عبد الله بن عَمْرو بن العَاص، رضي الله عنهما.

ثم أَتَى من بَعْدِ التَّابِعين - رضي الله عنهم - «فُقَهَاءُ الأَمْصَار»، كأبي حَنِيفَة وسُفْيان وابن أبي لَيْلَى بالكُوفَة، وابن جُرَيج بمَكَّة، ومالِك وابن الماجِشُون بالمَدينَة، وعُثْمان البَتِّي وسَوَّار بالبَصْرة، والأَوْزَاعي بالشَّام، واللَّيْث بنُ سَعْد بمصر، فَجَروا على تِلك الطَّريق من أَخْذِ كلِّ واحِدٍ منهم عن التَّابِعين من أهْلِ بَلَدِه فيما كان عندهم، واجْتِهادِهم فيما لم يَجِدُوا عندهم وهو مَوْجُودٌ عند غيرهم.

مَذاهِبُ أهْلِ مصر:

وأمَّا مَذاهِبُ أهْلِ مصر، فقال أبو سَعيد بن يُونُس: إنَّ عُبَيْدَ بن مِخْمَر المَعافِري - يكنى أبا أُمَيَّة: رَجُلٌ من أَصْحابِ النَّبِيِّ ﷺ، شَهِدَ فَتْحَ مصر ورَوَى عنه أبو قَبِيل - يُقالُ إنَّه كان أوَّلَ من أقْرَأَ القُرْآنَ بمصر.

وذَكَرَ أبو عُمَر الكِنْدِي، أنَّ أبا مَيْسَرَة عبد الرَّحمن بن مَيْسَرَة، مَوْلَى المُلامِس الحَضْرَمِي، كان فَقيهًا عَفيفًا شَريفًا، وُلِدَ سنة عشرٍ ومِئَةٍ، وكان أوَّلَ النَّاسِ إقْرَاءً بمصر بحَرْفِ نافِع قبل الخمسين ومِئَةٍ، وتوفيَ سنة ثمانٍ وثمانين ومِئَةٍ.

وذُكِرَ عن أبي قَبِيل وغيره ، أنَّ يَزيدَ بن أبي حَبِيب أوَّلُ من نَشَرَ العِلْمَ بمصر في الحَلالِ والحَرام - وفي رواية ابن يُونُس : ومَسائلِ الفِقْه - وكانوا قَبْلَ ذلك إنَّما يَتَحدَّثون في الفِتَن والتَّرْغيب .

وعن عَوْنِ بن سُلَيْم الحَضْرَمي ، قال : كان عُمَرُ بن عبد العزيز قد جَعَلَ الفُتْيا بمصر إلى ثَلاثَةِ رِجال : رَجُلان من الموالي ، ورَجُلٌ من العَرَب ؛ فأمَّا العَرَبي فجَعْفَر ابن رَبيعَة ، وأمَّا المَوْليان فيَزيدُ بن أبي حَبيب وعبد الله بن أبي جَعْفَر ، فكأنَّ العَرَبَ أنْكَرُوا ذلك ، فقالَ عُمَر بن عبد العزيز : ما ذَنْبي إنْ كانتِ الموالي تَسْمُوا بأنْفُسِها صُعُدًا وأنتم لا تَسْمُون ؟!

وعن ابن أبي قُدَيْد: كانتِ البَيْعَةُ إذا جاءَت للخَليفَة ، أوَّلُ من يُبايع عبدُ الله بن أبي جَعْفَر ، ويَزيدُ بن أبي حَبِيب ، ثم النَّاسُ بَعْد .

وقال أبو سعيدِ بن يُونُس في « تاريخ مصر » عن حَيْوَة بن شُرَيْح ، قال : دَخَلْتُ على حُسَيْن بن شُفَي بن ماتِع الأَصْبَحي وهو يقول : فَعَلَ الله بفُلانٍ ، فقلت : ما له ؟ فقال : عَمَد إلى كتابين كان شُفَي سَمِعَهُما من عبد الله بن عَمْرو ابن العَاص - رضي الله عنهما - : أحَدُهُما قَضَى رَسُولُ الله ﷺ في كذا ، وقال رَسُولُ الله ﷺ في كذا ؛ والآخَر ما يكون من الأَحْداثِ إلى يوم القيامَة ، فأَخَذَهُما فرَمَى بهما بين الخَوْلة والرَّباب . قال أبو سعيد بن يُونُس : يعني بقوله « الخَوْلَة والرَّباب » مَرْكَبَيْن كبيرَيْن من سُفُنِ الجِسْر ، كانا يكونان عند رأسِ الجِسْر ، مِمَّا يلي الفُسْطاط ، يجوز من تحتهما - لِكِبَرِهما - المراكِبُ .

وذَكَرَ أبو عُمَر الكِنْدي أنَّ أبا سَعيدٍ عُثْمان بن عَتيق ، مَوْلَى غافِق ، أوَّلُ من رَحَلَ من أَهْلِ مصر إلى العِراقِ في طَلَبِ الحَديث ، توفِّي سنة أربع وثمانين ومائة . انتهى .

وكان حَالُ أهْلِ الإسلامِ من أهْلِ مصر وغيرها من الأمْصَارِ ، في أحْكامِ الشَّريعَة ، على ما تَقَدَّم ذكره . ثم كَثُرَ التَّرَحُّلُ إلى الآفاقِ وتَداخَلَ النَّاسُ والْتَقَوا ، وانْتُدِب أقْوامٌ لجَمْعِ الحَديثِ النَّبوي وتَقْييده . فكان أوَّلَ من دَوَّنَ العِلْمَ محمدُ بنُ شِهاب الزُّهْرِي ، وكان أوَّلَ من صَنَّفَ وبَوَّبَ سَعيدُ بنُ أبي عَرُوبَة والرَّبيعُ بن صُبَيْح بالبَصْرَة ، ومَعْمَرُ بنُ راشِد باليَمَن ، وابنُ جُرَيْج بمَكَّة ، ثم سُفْيانُ الثَّوْري بالكُوفَة ، وحَمَّادُ بنُ سَلَمَة بالبَصْرَة ، والوَليدُ بنُ مُسْلِم بالشَّام ، وجَريرُ بن عبد الحَميد بالرَّيّ ، وعبدُ الله بن المُبارَك بمَرْو وخُراسَان ، وهُشَيْم بن بَشير بواسِط . وتَفَرَّدَ بالكُوفَة أبو بكر بن أبي شَيْبَة بتَكْثير الأبْوابِ وجَوْدَةِ التَّصْنيف وحُسْنِ التَّأليف .

فوَصَلَت أحاديثُ رَسُولِ الله ﷺ من البِلادِ البَعيدَة إلى مَنْ لم تكن عنده ، وقامَتِ الحُجَّةُ على من بَلَغَه شيءٌ منها ، وجُمِعَتِ الأحاديثُ المُبَيِّنَة لصِحَّةِ أحَدِ التأويلات المتأوَّلة من الأحاديث ، وعُرِفَ الصَّحيحُ من السَّقِيم ، وزُيِّفَ الاجْتِهادِ المؤدِّي إلى خِلافِ كلام رَسُولِ الله ﷺ وإلى تَرْكِ عَمَلِه ، وسَقَطَ العُذْرُ عمَّن خالَف ما بَلَغَه من السُّنَن ببُلُوغِه إليه وقِيام الحُجَّةِ عليه .

وعلى هذا الطَّريق كان الصَّحابَةُ ـ رضي الله عنهم ـ وكثيرٌ من التَّابِعين يَرْحَلون في طَلَبِ الحَديثِ الواحِد الأيَّامَ الكثيرة ، يَعْرِفُ ذلك من نَظَرَ في كُتُبِ الحَديث ، وعَرَفَ سِيَرَ الصَّحابَةِ والتَّابِعين .

فلمَّا قامَ هارُونُ الرَّشيد في الخِلافَة ، ووَلَّى القَضَاءَ أبا يُوسُف يَعْقُوب بن إبراهيم ـ أحَد أصْحابِ أبي حَنيفَة رحمهما الله تعالى ـ بعد سنة سبعين ومئةٍ . فلم يُقَلَّد ببِلاد العِراق وخُراسَان و الشَّام ومِصْر إلَّا من أشارَ به القاضي أبو يوسُف ـ رحمه الله ـ واعْتَنَى به .

وكذلك لمَّا قامَ بالأنْدَلُس الحَكَمُ المُرْتَضَى بن هِشَام بن عبد الرَّحْمَن

ابن مُعاوِيَة ابن هِشام بن عبدِ الملك بن مَرْوان بن الحَكَم بعد أبيه، وتلقَّب بالمنتصـر في سنة ثمانين ومئةٍ، اخْتَصَّ بيحيى بن يحيى بن كَثير الأَنْدَلُسي - وكان حَجَّ وسَمِعَ «المُوَطَّـأ» من مَالِك إلَّا أبْوابًا، وحَمَلَ عن ابن وَهْبٍ وعن ابن القاسِم وغيره عِلْمًا كثيرًا، وعادَ إلى الأَنْدَلُس، فنالَ من الرِّياسَة والحُرْمَة ما لم يَنَلْه غيره، وعادَتِ الفُتْيا إليه، وانْتَهَى السُّلْطانُ والعامَّةُ إلى بابِه - فلم يُقَلَّد، في سَائِر أعْمالِ الأَنْدَلُس، قاضٍ إلَّا بإشارَتِه واعْتِنائِه. فصارُوا على رأيِ مالِك، بعدما كانوا على رأيِ الأَوْزاعي.

وقد كان مَذْهَبُ الإمام مالِك أَدْخَلَه إلى الأَنْدَلُس زِيادُ بنُ عبد الرَّحْمَن - الذي يُقالُ له شَبَطُون - قبل يَحْيَى بن يَحْيَى، وهو أوَّلُ من أَدْخَلَ مَذْهَبَ مالِكٍ إلى الأَنْدَلُس. وكانت إفْرِيقيَّةُ الغالِب عليها السُّنَنُ والآثار، إلى أنْ قَدِمَ عبدُ الله بن فَرُّوخ أبو محمد الفارسي، بمَذْهَبِ أبي حَنيفةَ، ثم غَلَب أَسَدُ بنِ الفُرات بن سِنانَ، قاضِي إفْريقِيَّة، بمَذْهَبِ أبي حَنيفةَ.

ثم لمَّا وَلِيَ سَحْنُون بن سَعيدٍ التَّنُوخي قَضَاءَ إفْرِيقِيَّة بعد ذلك، نَشَرَ فيهم مَذْهَبَ مالِك، وصارَ القَضَاءُ في أصْحابِ سَحْنُون دُوَلًا يتصاوَلون على الدُّنيا تَصاوُل الفُحُولِ على الشُّول. إلى أنْ تَوَلَّى القَضَاءَ بها بنو هاشِم - وكانوا مالِكيَّة - فتوارَثُوا القَضَاءَ كما تُتَوارَث الضِّياعُ، ثم إنَّ المُعِزَّ بن بادِيس حَمَلَ جَميعَ أهْلِ إفْرِيقيَّة على التَّمَسُّك بمَذْهَبِ مالِك وتَرْكَ ما عَداه من المذاهِب، فَرَجَع أهْلُ إفْرِيقيَّة وأهْلُ الأَنْدَلُس كلُّهم إلى مَذْهَبِ مالِك إلى اليوم، رَغْبَةً فيما عند السُّلْطان وحِرْصًا على طَلَبِ الدُّنْيا، إذْ كان القَضَاءُ والإفْتاءُ في جَميعِ تِلْكَ المُدُن وسَائِر القُرَى، لا يكون إلَّا لمن تَسَمَّى بالفِقْهِ على مَذْهَبِ مالِك، فاضْطُرَّتِ العامَّةُ إلى أحْكامِهم وفَتاواهُم، ففَشَا هذا هناك فُشُوًّا طَبَّقَ تلك الأقْطار.

كما فَشا مَذْهَبُ أبي حَنيفَة بِبلاد المَشْرق ، حيث إنَّ أبا حَامِد أحمد بن محمد بن أحمد الإسْفَرايِيني ، لمَّا تَمَكَّن من الدَّوْلَة في أيَّام الخَليفَة القادِر بالله أبي العَبَّاس أحمد ، قَرَّرَ معه اسْتِخْلافَ أبي العَبَّاس أحمد بن محمد البَاوَرْدِي الشَّافِعِيّ ، عن أبي محمد بن الأَكْفاني الحَنَفي قاضي بَغْداد ، فأُجيبَ إليه بغَيْر رِضَا الأَكْفاني . وكَتَبَ أبو حَامِد إلى السُّلْطان محمود بن سُبُكْتِكينَ وأهْلِ خُراسان أنَّ الخَليفَةَ نَقَلَ القَضاءَ عنِ الحَنَفية إلى الشَّافِعِيَّة . فاشْتُهِرَ ذلك بخُراسان ، وصَارَ أهلُ بَغْداد حِزْبَيْن .

وقَدِمَ عَقيب ذلك أبو العَلاء صَاعِد بن محمد ، قاضي نَيْسابور ورَئيس الحَنَفِيَّة بخُراسان ، فأتاه الحَنَفِيَّة ، فثارَت بينهم وبين أصْحابِ أبي حَامِد فِتْنَةٌ ارْتَفَعَ أمْرُها إلى السُّلْطان.

فجَمَعَ الخَليفَةُ القادِرُ الأشْرافَ والقُضَاة ، وأخْرَجَ إليهم رِسالَةً تتضمَّن : أنَّ الإسْفراييني أَدْخَلَ على أمير المؤمنين مَداخِلَ أَوْهَمَه فيها النُّصْحَ والشَّفَقَة والأمانة ، وكانت على أُصُولِ الدَّخَل والخِيانة . فلمَّا تَبَيَّنَ له أَمْرُه ، ووَضَحَ عنده خُبْثُ اعْتِقادِه ، فيما سأل فيه من تَقْليد البَاوَرْدي الحُكْم بالحَضْرَة ، من الفَسَادِ والفِتْنَةِ والعُدولِ بأميرِ المؤمنين عمَّا كان عليه أسْلافُه من إيثار الحَنَفِيَّة وتَقْليدهم واسْتِعمالِهم ، صَرَفَ البَاوَرْدي وأعادَ الأمْرَ إلى حَقِّه ، وأجْراه على قَديم رَسْمِه ، وَحَملَ الحَنَفِيِّين على ما كانُوا عليه من العِنايَة والحِراسَة والإعْزاز والكَرامة ، وتَقَدَّم إليهم بأنْ لا يَلْقَوا أبا حامِد ، ولا يَقْضُوا له حَقًّا ، ولا يَرُدُّوا عليه سَلامًا . وخَلَعَ على أبي محمد الأَكْفاني ، وانْقَطَع أبو حامِد عن دارِ الخِلافَة ، وظَهَر التَّسَخُّطُ عليه والانْحرافُ عنه ، وذلك في سنة ثلاث وتسعين وثلاث مئةٍ ، واتَّصَلَ ببلاد الشَّام ومصر .

وأوَّلُ من قَدِمَ بعِلْم مالِك إلى مصر عبدُ الرَّحيم بن خالِد بن يَزيد أبو

يحيى، مَوْلَى جُمَح، وكان فَقِيهًا، رَوَى عنه اللَّيْثُ وابنُ وَهْب ورِشْدِينُ بن سَعْد، وتوفِّي بالإسْكَنْدَرية سنة ثلاثٍ وستين ومئةٍ. ثم نَشَرَه بمصر عبد الرَّحْمَن بن القاسِم، فاشْتُهِرَ مَذْهَبُ مالِك بمصر أكثر من مَذْهَبِ أبي حَنيفَة، لتَوَفُّر أصْحابِ مالِك بمصر. ولم يَكُن مَذْهَبُ أبي حَنيفَة - رحمه الله - يُعْرَف بمصر. قال ابنُ يُونُس: وقَدِمَ إسماعيلُ بنُ إليَسَع الكوفي قاضِيًا بعد ابن لَهِيعَة، وكان من خَيْرِ قُضاتِنا، غير أنَّه كان يَذْهَبُ إلى قَوْلِ أبي حَنيفَة، ولم يَكُن أهْلُ مصر يَعْرِفُون مَذْهَبَ أبي حَنيفَة، وكان مَذْهَبه إبْطالَ الأحْبَاس، فثَقُل أمْرُه على أهْلِ مصر، وسَئِمُوه.

ولم يَزَلْ مَذْهَبُ مالِك مُشْتَهِرًا بمصر حتى قَدِمَ الشَّافِعِيُّ محمد بن إدْريس إلى مصر، مع عبد الله بن العَبَّاس بن مُوسَىٰ بن عيسَىٰ بن مُوسَىٰ بن محمد بن عليّ بن عبد الله بن عَبَّاس، في سنة ثمانٍ وتسعين ومئةٍ. فصَحِبَه من أهْل مصر جَماعَةٌ من أعْيانِها - كبَني عبد الحَكَم، والرَّبيع بن سُلَيْمان، وأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المُزَنيّ، وأبي يَعْقُوب يُوسُف بن يحيىٰ البُوَيْطي - وكَتَبوا عن الشَّافِعي ما ألَّفَه، وعَمِلوا بما ذَهَب إليه. ولم يَزَل أمْرُ مَذْهَبِه يَقْوَى بمصر، وذِكْرُه يَنْتَشِر.

قال أبو عُمَر الكِنْدي في كِتابِ «أمَرَاءِ مِصْر»: ولم يَزَل أهْلُ مصر على الجَهْرِ بالبَسْمَلَة في الجَامِع العَتيق إلى سنة ثلاثٍ وخمسين ومائتين. قال: ومَنَعَ أرْجُوز، صاحِبُ شُرْطَةِ مُزاحِم بن خاقان أمير مصر، مِنَ الجَهْرِ بالبَسْمَلَة في الصَّلوات بالمَسْجِد الجَامِع، وأمَرَ الحُسَين بن الرَّبيع إمامَ المَسْجِد الجَامِع بتَرْكها، وذلك في رَجَب سنة ثلاثٍ وستين ومائتين. ولم يَزَل أهْلُ مصر على الجَهْر بها في المسجد الجَامِع منذ الإسْلام إلى أنْ مَنَعَ منها أرْجُوز.

قال : وأَمَرَ أنْ تُصَلَّى التَّراويحُ في شهر رَمَضان خَمْسَ تَراويحَ ، ولم يَزَلْ أَهْلُ مصر يُصَلُّون سِتَّ تراويح ، حتى جَعَلَها أَرْجُوز خمسًا في شهر رَمَضان سنة ثلاثٍ وخمسين ومائتين ، ومَنَعَ من التَّثْويب ، وأَمَرَ بالأَذان يوم الجُمُعَة في مُؤَخَّرِ المَسْجِد ، وأَمَر بالتَّغْليس بصَلاةِ الصُّبْح ، وذلك أَنَّهم أَسْفَروا بها .

وما زالَ مَذْهَبُ مالِك ومَذْهَبُ الشَّافِعيّ ـ رحمهما الله تعالى ـ يَعْمَلُ بهما أَهْلُ مصر ، ويُوَلَّى القَضَاءُ من كان يَذْهَبُ إليهما أو إلى مَذْهَبِ أبي حَنيفَة ـ رحمه الله ـ إلى أنْ قَدِمَ القائِدُ جَوْهَرٌ من بِلادِ إفْرِيقِيَّة ، في سنة ثمانٍ وخمسين وثلاث مئةٍ ، بجُيُوشِ مَوْلاه المُعِزِّ لدين الله أبي تميم مَعَدٍّ ، وبَنَى مَدينةَ القاهِرَة ؛ فمن حينئذٍ فَشَا بديارِ مصر مَذْهَبُ الشِّيعَة ، وعُمِلَ به في القَضَاءِ والفُتْيا ، وأُنْكِرَ ما خالَفَه ، ولم يَبْقَ مَذْهَبٌ سِواه .

وقد كان التَّشيُّعُ بأرْضِ مصر مَعْرُوفًا قبل ذلك ؛ قال أبو عُمَر الكِنْدي في « كِتاب الموالي » عن عبد الله بن لَهِيعَة أنَّه قال : قال يَزِيدُ بن أبي حَبِيب : « نَشَأْتُ بمصر وهي عَلَوِيَّة ، فقَلَبْتُها عُثْمانية » .

وكان ابْتِداءُ التَّشَيُّع في الإسْلام أنَّ رَجُلًا من اليَهود ، في خِلافَةِ أمير المؤمنين عُثْمان بن عَفَّان ﷺ أَسْلَم ، فقيل له عبد الله بن سَبَأ ، وعُرِفَ بابن السَّوْدَاء ، وصار يَتَنَقَّل من الحِجَازِ إلى أَمْصَارِ المسلمين يُرِيدُ إضْلالَهم ، فلم يُطِق ذلك ؛ فرَجَعَ إلى كَيْدِ الإسْلام وأَهْله ، ونَزَلَ البَصْرَة في سنة ثلاثٍ وثلاثين ، فجَعَلَ يَطْرَح على أَهْلِها مَسائِلَ ولا يُصَرِّح . فأَقْبَل عليه جَماعَةٌ ومالُوا إليه ، وأُعْجِبوا بقَوْلِه . فبَلَغَ ذلك عبد الله بن عامِر ـ وهو يومئذٍ على البَصْرَة ـ فأَرْسَلَ إليه ، فلمَّا حَضَرَ عنده سأله : ما أنت ؟ فقال : رَجُلٌ من أَهْلِ الكِتاب ، رَغِبْت في الإسْلام وفي جِوارِك . فقال : ما شيْءٌ بَلَغَني عنك ؟ اخْرُج عَنِّي . فخَرَجَ حتى نَزَلَ الكُوفَة ، فأُخْرِجَ منها ، فسارَ إلى مِصْر واسْتَقَرَّ

بها، وقال في النّاسِ: العَجَب ممَّن يُصَدِّق أنَّ عيسىٰ يَرْجع، ويُكَذِّب أنَّ محمدًا يَرْجع.

وتَحَدَّثَ في الرَّجْعَة حتى قُبِلَت منه، فقال بعد ذلك: إنَّه كان لكُلِّ نَبِيٍّ وَصِيّ، وعليٌّ بن أبي طالب وَصِيّ محمد ﷺ، فمن أَظْلَم مِمَّن لم يُجِزْ وَصِيَّة رَسُولِ الله ﷺ في أنَّ عليَّ بن أبي طالِب وَصِيُّه في الخِلافَة على أُمَّته. واعْلَمُوا أنَّ عُثْمان أَخَذَ الخِلافَةَ بغيرِ حَقٍّ، فانْهَضُوا في هذا الأمْر، وابدأوا بالطَّعْن على أُمَرائِكم، فأَظْهِروا الأَمْرَ بالمعروف والنَّهْي عن المُنْكَر تَسْتَميلوا به النَّاس. وبَثَّ دُعاتَه، وكاتَبَ مَنْ مالَ إليه من أَهْلِ الأَمْصَار وكاتَبوه، ودَعَوا في السِّرِّ إلى ما عليه رأيهم، وصارُوا يَكْتُبون إلى الأَمْصارِ كُتُبًا يَضَعونَها في عَيْبِ وُلاتهم، فيكتب أَهْلُ كلِّ مصرٍ منهم إلى أَهْلِ المصر الآخر بما يَضَعون حتى مَلأوا بذلك الأَرْضَ إذاعَةً.

وجاءَ إلى أَهْلِ المَدينَة من جَميعِ الأَمْصَار، فأَتَوْا عُثْمان ﷺ في سنة خمسٍ وثلاثين، وأَعْلَموه ما أَرْسَل به أَهْلُ الأَمْصَار من شَكْوى عُمَّالهم. فبَعَثَ محمد بن مَسْلَمَة إلى الكُوفَة، وأُسامة بن زَيْد إلى البَصْرة، وعَمَّار بن يَاسِر إلى مصر، وعبد الله بن عمر إلى الشَّام لكَشْفِ سِيَر العُمَّال. فرَجَعُوا إلى عُثْمان، إلَّا عَمَّارًا، وقالوا: ما أَنْكَرْنا شيئًا. وتأَخَّر عَمَّارٌ، فوَرَدَ الخَبَرُ إلى المَدينَة بأنَّه قد اسْتَمالَه عبدُ الله ابن السَّوْداء في جَماعَةٍ. فأَمَرَ عُثْمانُ عُمَّالَه أنْ يُوافُوه بالمواسِم، فقدِموا عليه واسْتَشاروه، فكلٌّ أشارَ برأيٍ. ثم قَدِمَ المَدينَةَ بعد المَوْسِم، فكان بينه وبين عليّ بن أبي طالِب كلامٌ فيه بعض الجَفَاءِ بسَبَبِ إعْطائِه أقارِبه، ورَفْعِه لهم على ما سِواهم.

وكان المُنْحَرِفُون عن عُثْمان قد تَواعَدوا يَوْمًا يَخْرُجون فيه بأَمْصَارِهم إذا سارَ عنها الأُمَرَاءُ، فلم يَتَهَيَّأ لهم الوُثُوب. وعندما رَجَعَ الأُمَرَاءُ من المَوْسِم،

تَكاتَب المخالِفُون في القُدُوم إلى المَدينَة ليَنْظُروا فيما يُرِيدُون .

وكان أميرُ مصر من قِبَل عُثْمان ﷺ عبدَ الله بن سَعْد بن أبي سَرْح العامِري ، فلمَّا خَرَجَ في شهر رَجَب من مصر في سنة خمسٍ وثلاثين ، اسْتَخْلَفَ بعده عُقْبَة بن عامِر الجُهَني في قَوْلِ اللَّيْث بن سَعْد . وقال يَزيدُ بنُ أبي حَبيب : بل اسْتَخْلَف على مصر السَّائِب بن هِشَام العامِري ، وجَعَلَ على الخَراج سليم بن عَنْز التُّجيبي .

فانْتَزَى محمد بن أبي حُذَيْفَة بن عُتْبَة بن رَبيعَة بن عبد شَمْس بن عبد مَناف ، في شَوَّالٍ من السنة المذكورة ، وأَخْرَج عُقْبَةَ بن عامِر من الفُسْطاط ، ودَعا إلى خَلْعِ عُثْمان ﷺ وأَسْعَر البِلادَ ، وحَرَّضَ على عُثْمان بكلِّ شيءٍ يَقْدر عليه . فكان يَكْتُب الكِتابَ على لِسانِ أزْواجِ رَسُولِ الله ﷺ ، ويأْخُذ الرَّواحِل فيُضَمِّرُها ، ويَجْعَل رِجالًا على ظُهورِ البُيُوت ووُجوهَهم إلى وَجْهِ الشَّمْسِ لِتَلُوح وُجوهُهم تَلْويح المسافِر ، ثم يأمُرُهم أنْ يَخْرُجوا إلى طَريق المدينَةِ بمصر ، ثم يُرْسِلون رُسُلًا يُخْبِرُون بهم النَّاس ليَلْقَوهم . وقد أَمَرَهُم إذا لقيهم النَّاسُ أنْ يقولوا : ليس عندنا خَبَرٌ ، الخَبَرُ في الكُتُب . فيجيءِ رَسُولُ أولئِك الذين دَسَّ فيذكر مَكانَهم ، فيَلْقاهم ابن أبي حُذَيْفَة ـ والنَّاسُ يقولون نَتَلقَّى رُسُلَ أزْوَاجِ رَسُولِ الله ﷺ ـ فإذا لَقُوهم قالوا لهم : ما الخَبَرُ ؟ قالوا : لا خَبَرَ عندنا ، عليكم بالمسْجِد ليُقْرأ عليكم كُتُبُ أزْواجِ النَّبيِّ ﷺ . فيَجْتَمِعُ النَّاسُ في المَسْجِد اجْتِماعًا ليس فيه تَقصيرٌ ، ثم يَقُوم القارِئُ بالكِتاب فيقول : إنَّا نَشْكو إلى الله وإليكم ما عُمِلَ في الإسْلام ، وما صُنِعَ في الإسْلام . فيقوم أولئك الشُّيوخ من نَواحي المَسجِد بالبُكاء فيَبْكون ، ثم يَنْزِل عن المِنْبَر ، ويَتَفَرَّقُ النَّاسُ بما قُرِئَ عليهم .

فلمَّا رأت ذلك شِيعَةُ عُثْمان ﷺ اعْتَزَلوا محمد بن أبي حُذَيْفَة ، ونابَذوه ـ وهم : مُعاوية بن حُدَيْج ، وخارِجَة بن حُذافَة ، وبُسْر بن أبي أَرْطاة ، ومَسْلَمَة بن مَخْلَد ، وعَمْرو بن قَحْزَم الخَوْلاني ، ومِقْسَم بن بَجْرَة ، وحَمْزَة بن سَرْح بن كِلال ، وأبو الكُنُود سَعْد بن مالِك الأَزْدي ، وخَالِد بن ثابِت الفَهْمي ـ في جَمْعٍ كثير ، وبَعَثوا سَلَمَة بن مَخْرَمَة التُّجِيبي إلى عُثْمان لِيُخْبِره بأمْرِهم ، وبصَنيعِ ابن أبي حُذَيْفَة .

فبَعَثَ عُثْمانُ ﷺ سَعْد بن أبي وقَّاص لِيُصْلِح أَمْرَهم . فبَلَغَ ذلك ابن أبي حُذَيْفَة ، فخَطَبَ النَّاسَ وقال : أَلَا إنَّ الكَذا والكَذا قد بَعَثَ إليكم سَعْدَ بن مالِك لِيَفِلَّ جَماعَتكم ، ويُشَتِّت كَلِمَتكم ، ويُوقِع التَّجادُل بينكم ، فانْفِروا إليه . فخَرَجَ منهم مئة أو نحوها ، وقد ضُرِبَ فُسْطاطُه وهو قائِل ، فقَلَبوا عليه فُسْطاطَه ، وشَجُّوه وسَبُّوه . فرَكِبَ راحِلَتَه ، وعادَ راجِعًا من حيث جَاءَ ، وقال : ضَرَبَكم الله بالذُّلّ والفُرْقَة ، وشَتَّتَ أَمْرَكُم ، وجَعَلَ بَأْسَكم بينكم ، ولا أَرْضاكم بأميرٍ ، ولا أَرْضاه عنكم .

وأَقْبَلَ عبدُ الله بن سَعْد حتى بَلَغَ جِسْر القُلْزُم ، فإذا بخَيْلٍ لابن أبي حُذَيْفَة ، فمَنَعُوه أنْ يَدْخُل ، فقال : وَيْلَكم ! دَعُوني أَدْخُل على جُنْدي فأُعْلِمهم بما جِئْتُ به ، فإنِّي قد جِئْتُهم بخَيْر ، فأَبَوا أنْ يَدَعوه ؛ فقال : والله لوَدِدْت أنِّي دَخَلْت عليهم ، فأُعْلِمُهم بما جِئْتُ به ، ثم مُتّ . فانْصَرَفَ إلى عَسْقَلانَ .

وأَجْمَعَ محمدُ بن أبي حُذَيْفَة على بَعْثِ جَيْشٍ إلى أمير المؤمنين عُثْمان ابن عَفَّان ـ رضي الله عنه ـ فقال : من يَتَشَرَّط في هذا البَعْث . فكَثُرَ عليه من يَتَشَرَّط ، فقال : إنَّما يَكْفينا منكم ستّ مئة رجل . فتَشَرَّط من أَهْلِ مصر ستُّ مئة رَجُل ، على كلِّ مائة منهم رَئِيسٌ ، وعلى جَماعَتهم عبد الرَّحْمن بن عُدَيْس البَلَوي ، وهم : كِنانَة بن بِشْر بن سَلْمان التُّجِيبي ، وعُرْوَة بن شُيَيْم

اللَّيثي، وأبو عَمْرو بن بُدَيْل بن وَرْقاء الخُزاعي، وسُودان بن رُومان الأَصْبَحي، وذَرْع بن يَشْكُر النَّافِعي.

وسُجِنَ رِجالٌ من أهْلِ مصر في دُورِهم، منهم بُسْر بن أبي أَرْطاة ومُعاوية ابن حُدَيْج. فبَعَثَ ابنُ أبي حُذَيْفَة إلى مُعاوية بن حُدَيْج ـ وهو أَرْمَد ـ ليُكْرِهه على البَيْعة. فلمَّا بلَغَ ذلك كِنانَةَ بن بِشْر ـ وكان رأس الشِّيعَة الأُولى ـ دَفَعَ عن مُعاوية ما كَرِه.

ثم قُتِلَ عُثْمان ﷺ في ذي الحجَّة سنة خمسٍ وثلاثين، فدَخَلَ الرَّكْبُ إلى مصر وهم يَرْتَجِزون:

[الرجز]

خُذْها إليكَ وَاحْذَرنْ أبا الحَسَنْ

إنَّا نُمِرّ الحَرْبَ إمْرارَ الرَّسَنْ

بالسَّيْفِ كَيْ تَخْمَدَ نيرانُ الفِتَنْ

فلمَّا دَخَلوا المَسْجِدَ صَاحُوا: إنَّا لَسْنا قَتَلَة عُثْمان، ولكن الله قَتَلَه. فلمَّا رأى ذلك شِيعَةُ عُثْمان، قامُوا وعَقَدوا لمُعاوية بن حُدَيْج عليهم، وبايَعوه على الطَّلبِ بدَمِ عُثْمان. فسارَ بهم مُعاويةُ إلى الصَّعيد، فبَعَث إليهم ابن أبي حُذَيْفَة، فالتقوا بدِقْناش من كُورَة البَهْنَسا، فهُزِمَ أصْحَابُ ابن أبي حُذَيْفَة، ومَضَى مُعاويةُ حتى بَلَغ بَرْقَة، ثم رَجَعَ إلى الإسْكَنْدَرِية. فبَعَثَ ابن أبي حُذَيْفَة بجيشٍ آخر عليهم قَيْسُ ابن حَرْمَلٍ، فاقتتلوا بخَرِبْتا أوَّل شهر رَمَضان سنة ستٍّ وثلاثين، فقُتِلَ قَيْس [بن حَرْمَل وابن الجثما وأصحابهما].

وسارَ مُعاويةُ بن أبي سُفْيان إلى مصر، فنَزَل سَلَمَنْت من كورةِ عَيْن شمس في شَوَّال. فخَرَج إليه ابن أبي حُذَيْفَة في أهْلِ مصر، فمَنَعوه أنْ

يدخلَها. فبَعَثَ إليه معاوية: إنّا لا نُريدُ قِتالَ أَحَدٍ، إنَّما جِئْنا نسأل القَوَد لعُثْمان، ادْفَعُوا إلينا قاتِليه: عبد الرَّحمن بن عُدَيْس وكِنانَة بن بِشْر، وهما رأس القَوْم. فامْتَنَعَ ابن أبي حُذَيْفَة وقال: لو طَلَبْت مِنّا جَدْيًا أَرْطَب السُّرَّة بعُثْمانَ ما دفعناه إليك! فقال مُعاوِيَة بن أبي سُفْيان لابن أبي حُذَيْفَة: اجْعَل بيننا وبينكم رَهْنًا، فلا يكون بيننا وبينكم حَرْبٌ. فقال ابنُ أبي حُذَيْفَة: فإنِّي أَرْضَى بذلك.

فاسْتَخْلَفَ ابن أبي حُذَيْفَة على مصر الحَكَم بن الصَّلْت بن مَخْرَمَة، وخَرَجَ في الرَّهْن هو وابن عُدَيْس وكِنانَة بن بِشْر وأبو شَمِر بن أَبْرَهة وغيرهم من قَتَلَة عُثْمان. فلمَّا بَلَغُوا لُدّ سَجَنَهم بها مُعاوية، وسارَ إلى دِمَشْق. فهَرَبوا من السِّجْن، غير أبي شَمِر بن أَبْرَهَة فإنَّه قال: لا أَدْخُله أسيرًا وأَخْرُجُ منه آبِقًا، وتَبِعَهُم صاحِبُ فِلَسْطين فقَتَلَهم. واتَّبَعَ عبدَ الرَّحْمن بن عُدَيْس رَجُلٌ من الفُرْس، فقال له عبد الرَّحمن بن عُدَيْس: اتَّقِ الله في دَمِي، فإنِّي بايَعْتُ النَّبِيّ ﷺ تحت الشَّجَرة. فقال له: الشَّجَرُ في الصَّحْراء كثير، فقَتَلَه.

وقال محمد بن أبي حُذَيْفَة في اللَّيْلَة التي قُتِلَ في صباحِها: هذه اللَّيْلَة التي قُتِلَ في صَباحِها عُثْمانُ، فإنْ يَكن القِصَاصُ لعُثْمان فسنُقْتَل في غد، فقُتِلَ من الغَد. وكان قَتْلُ ابن أبي حُذَيْفَة وعبد الرَّحْمن بن عُدَيْس وكِنَانة بن بِشْر ومَنْ كان معهم من الرَّهْن، في ذي الحِجَّة سنة ستٍّ وثلاثين.

فلمَّا بَلَغَ عليَّ بن أبي طالِب رضي الله عنه مُصابُ ابن أبي حُذَيْفَة، بَعَثَ قَيْسَ بنِ سَعْد ابن عُبَادَة الأَنْصاري على مصر، وجَمَعَ له الخَراجَ والصَّلاة، فدَخَلَها مستهلَّ شهر رَبيع الأوَّل سنة سبعٍ وثلاثين، واسْتَمالَ الخارِجية بخَرِبْتا، ودَفَعَ إليهم أَعْطياتهم، ووفَد عليه وَفْدُهم فأكرمهم وأَحْسَنَ إليهم ـ ومصر يومئذٍ من جَيْش عليّ رضي الله عنه إلَّا أهْل خَرِبْتا الخارجين بها.

فلمَّا وَلَّى عليّ ﷺ قَيْس بن سَعْد ـ وكان من ذَوِي الرأيِ [والبأس] ـ جَهِد مُعاوِيَة بن أبي سُفْيان وعَمْرو بن العَاص، على أنْ يُخْرجاه من مصر ليَغْلِبا على أَمْرِها، فامْتَنَعَ عليهما بالدَّهاءِ والمُكايَدَة، فلم يَقْدرا على أنْ يَلِجَا مصر حتى كادَ مُعاوية قَيْسًا من قِبَل عليّ ﷺ.

وكان مُعاويَةُ يُحَدِّث رجالًا من ذوي رأي قُرَيْش فيقول: ما ابْتَدَعْتُ من مُكايَدَةٍ قَطُّ أَعْجَبَ إليَّ من مُكايَدَة كِدْتُ بها قَيْس بن سَعْد حين امتنع مِنِّي. قُلْت لأَهْلِ الشَّام: لا تَسُبُّوا قَيْسًا ولا تَدْعوا إلى غَزْوِه، فإنَّ قَيْسًا لنا شِيعَةٌ تأتينا كُتُبُه ونصيحتُه سِرًّا، ألا تَرَوْن ماذا يفعل بإخْوانكم النَّازلين عنده بخَرِبْتا؟ يُجْري عليهم أَعطياتهم وأرْزاقهم، ويؤمِّن سِرْبَهم، ويُحْسِن إلى كلِّ راكبٍ يأتيه منهم.

قال مُعاوِيَةُ: وطَفِقْت أكْتُب بذلك إلى شِيعتي من أَهْلِ العِراقِ، فسَمِعَ بذلك جَواسِيسُ عليّ بالعِراق، فأَنْهاه إليه محمد بن أبي بكر وعبد الله بن جَعْفَر فاتَّهم قَيْسًا، فكَتَبَ إليه يأْمُرُه بقِتالِ أَهْلِ خَرِبْتا، وبخَرِبْتا يومئذٍ عشرة آلاف؛ فأَبَى قَيْسٌ أنْ يقاتلهم، وكَتَبَ إلى عليّ ﷺ: «إنَّهم وُجُوهُ أَهْلِ مصر وأشْرافُهم، وأَهْلُ الحِفاظِ منهم، وقد رَضُوا مِنِّي أنْ أُؤَمِّن سِرْبَهم، وأُجْرِي عليهم أُعْطياتهم وأَرْزاقهم وقد عَلِمْت أنَّ هَواهُم مع مُعاوية، فلَسْتُ بكائِدِهم بأمْرٍ أَهْوَن عليّ وعليك من الذي أَفْعل بهم وهم أُسُودُ العَرَب منهم: بُسْر بن أبي أرْطاة، ومَسْلَمَة بن مَخْلَد، ومُعاوية بن حُدَيْج». فأَبَى عليه إلَّا قِتالهم، فأَبَى قَيْسٌ أنْ يُقاتِلهم، وكَتَبَ إلى عليّ ﷺ: «إنْ كنت تَتَّهمني فاعْزِلْني وابْعَث غَيْري».

وكَتَبَ مُعاوِيَةُ ﷺ إلى بعضِ بني أُمَيَّة بالمَدينَة: «أنْ جَزَى الله قَيْسَ بن سَعْد خَيْرًا، فإنَّه قد كَفَّ عن إخْواننا من أَهْلِ مصر الذين قاتَلوا في دَمِ

عُثْمان، واكْتُموا ذلك فإنّي أَخافُ أنْ يَعْزله عليٌّ إنْ بَلَغه ما بَيْنَه وبين شِيعَتنا». حتى بَلَغَ عَليًا ﷺ ذلك، فقال مَنْ معه من رُؤساءِ أهْلِ العِراق وأهْلِ المَدينَة: «بَدَّل قَيْسٌ وتَحَوَّل». فقال عليٌّ: وَيْحَكُم! إنَّه لم يَفْعَلْ، فدَعُوني. قالوا: لتَعْزِلَنَّه فإنَّه قد بَدَّلَ. فلم يزالوا به حتى كَتَب إليه: «إنِّي قد احْتَجْتُ إلى قُرْبِك، فاسْتَخْلِف على عَمَلِك واقْدَم». فلمَّا قرأ الكِتابَ قال: هذا من مَكْرِ مُعاوِيَة ولَوْلا الكَذِب لمكَرْتُ به مَكْرًا يَدْخُل عليه بيته.

فوَليها قَيْسُ بنُ سَعْد إلى أنْ عُزِلَ عنها أربعة أشهر وخمسة أيَّام، وصُرِفَ لخمسٍ خَلَوْن من رَجَب سنة سبعٍ وثلاثين.

ثم وَلِيَها الأَشْتَرُ مالِكُ بن الحارِث بن عبد يَغُوث النَّخَعي من قِبَل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالِب - رضي الله عنه. وذلك أنَّ عبد الله بن جَعْفَر كان إذا أرادَ ألَّا يمنعه عليٌّ شيئًا قال له: بحَقِّ جَعْفَر، فقال له: أسألك بحَقِّ جَعْفَر ألّا بَعَثْت الأَشْتَرَ إلى مصر، فإنْ ظَهَرْتَ فهو الذي تُحِبّ، وإلَّا اسْتَرَحْت منه.

ويُقالُ: كان الأَشْتَرُ قد ثَقُلَ على عليّ ﷺ وأَبْغَضَه وقَلاه، فوَلَّاه وبَعَثَه. فلمَّا قَدِمَ قُلْزُم مصر، لُقِيَ بما يُلْقَى العُمَّالُ به هناك، فشَرِبَ شَرْبَةَ عَسَلٍ فمات. فلمَّا أُخْبِر عليٌّ بذلك قال: لليدين وللفم. وسَمِعَ عَمْرو بن العاص بمَوْتِ الأَشْتَر فقال: إنَّ لله - عَزَّ وجَلَّ - جنودًا من عَسَل، أو قال: في العَسَل.

ثم وَلِيَها محمد بن أبي بكر الصِّدِّيق من قِبَل عليّ ﷺ وجَمَعَ له صَلاتَها وخَراجَها. فدَخَلَها للنِّصْف من شهر رَمَضان سنة سبعٍ وثلاثين، فلَقِيَه قَيْسُ ابن سَعْد فقال له:

«إنَّه لا يَمْنَعُني نُصْحي لك ولأمير المؤمنين عَزْلُه إيَّاي، ولقد عَزَلَني عن غير وَهَنٍ ولا عَجْزٍ، فاحْفَظ ما أُوصِيكَ به يَدُم صَلاحُ حالِك: دَعْ مُعاوِيَة ابن

حُدَيْج ومَسْلَمَة بن مَخْلَد وبُسْر بن أبي أرْطاة ، ومن ضَوَى إليهم على ما هم عليه ، و لا تكفهم عن رأيهم ، فإنْ أتوك ولم يفعلوا فاقْبلهم ، وإنْ تخلَّفوا عنك فلا تَطْلُبهم .

وانْظُر هذا الحَيّ من مُضَر فأنت أَوْلَى بهم مِنِّي : فأَلِن لهم جَنَاحَك ، وقَرِّب عليهم مكانَك ، وارْفَعْ عنهم حِجابَك . وانْظُر هذا الحَيّ من مُدْلِج ، فدَعْهم وما غَلَبوا عليه يَكُفّوا عنك شأنهم ، وأَنْزِل الناسَ مِن بعدُ على قَدْر منازلهم ، فإنِ استطعت أنْ تَعودَ المَرْضَى ، وتَشْهَد الجَنائِز ، فافْعَلْ ، فإنَّ هذا لا يُنْقِصُك ، ولن تَفْعَل ، إنَّك والله ما عَلِمْتُ لَتُظْهِرُ الخُيَلاء وتُحِبّ الرياسَة ، وتُسارع إلى ما هو ساقِط عنك . والله مُوَفِّقُك » .

فعَمِلَ محمد بخِلافِ ما أوْصَاه به قَيْس ، فكَتَبَ إلى ابن حُدَيْج والخارِجَة معه يَدْعُوهم إلى بَيْعَته ، فلم يُجيبوه . فبَعَثَ إلى دُورِ الخارِجَة فهَدَمها ، ونَهَبَ أموالَهم ، وسَجَنَ ذَراريهم ، فنَصَبُوا له الحَرْب ، وهَمُّوا بالنُّهُوضِ إليه . فلمَّا عَلِمَ أنَّه لا قُوَّة له بهم أمسك عنهم ، ثم صالَحَهم على أن يُسَيِّرهم إلى مُعاوِيَة ، وأن يَنْصِب لهم جِسْرًا بِنِقْيُوس يجوزون عليه ، ولا يَدْخُلُون الفُسْطاط . ففَعَلوا ولَحِقُوا بمُعاوِيَة .

فلمَّا أَجْمَعَ عليّ ﷺ ومُعاوِيةُ على الحَكَمَيْن ، أَغْفَلَ عليٌّ أنْ يَشْتَرِطَ على مُعاوِيَة أَلَّا يُقاتِل أَهْلَ مصر . فلمَّا انْصَرَفَ عليٌّ إلى العِراق ، بَعَثَ مُعاوِيَةُ ﷺ عَمْرو بن العَاص ﷺ في جُيوشِ أَهْلِ الشَّام إلى مصر فاقْتَتَلُوا قِتالًا شَديدًا انْهَزَمَ فيه أَهْلُ مصر ، ودَخَلَ عَمْرو بأَهْلِ الشَّام الفُسْطاط . وتَغَيَّبَ محمد بن أبي بكر [في غافِق] ، فأَقْبَلَ مُعاوِيَةُ بن حُدَيْج في رَهْطٍ ممَّن يُعينه على مَنْ كان يَمْشي في قَتْلِ عُثْمان ، وطَلَبَ ابن أبي بكر ، فدَلَّتهم عليه امرأةٌ ، فقال : احْفَظوني في أبي بكر . فقال مُعاوِيَةُ بن حُدَيْج : قَتَلْت ثمانين

رَجُلًا من قَوْمي في عُثْمان ، وأتركك وأنت صاحِبه . فقتَلَه ثم جَعَلَه في جِيفَةِ حِمارٍ مَيِّت فأَحْرَقَه بالنَّار . فكانت ولايَةُ محمد بن أبي بكر خمسة أشهر ، ومَقْتَله لأربع عشرة خَلَت من صَفَر سنةَ ثمانٍ وثلاثين .

ثم وَلَّى عمْرو بن العَاص مصر من بَعْدِه فاسْتَقْبَل بولايته هذه الثانية شهر رَبيعٍ الأوَّل ، وجَعَل إليه الصَّلاةَ والخَراج - كانت مصر قد جَعَلَها مُعاوِيَةُ له طُعْمَةً بعد عَطاءِ جُنْدِها والنَّفَقَة على مَصْلَحتِها - ثم خَرَجَ إلى الحُكومة ، واسْتَخْلَفَ على مصر ابنه عبد الله بن عَمْرو ، وقيل خارِجَة بن حُذافَة ، ورَجَعَ عَمْرو إلى مصر فأقامَ بها .

وتَعاقَد بنو مُلْجِم - عبد الرَّحمن وقَيْس ويَزيد - على قَتْلِ عليّ ﷺ وعَمْرو ومُعاوية - رضي الله عنهما ، و تواعَدُوا على لَيْلَةٍ من رَمَضان سنة أربعين ، فمَضَى كلٌّ منهم إلى صَاحِبه .

فلمَّا قُتِلَ عليّ بن أبي طالب ﷺ واسْتَقَرَّ الأَمْرُ لمعاوِيَة ، كانت مصر - جُنْدُها وأَهْلُ شَوْكَتِها - « عُثْمانِيَّة » ، وكثيرٌ من أهْلِها « عَلَوِيَّة » .

فلمَّا ماتَ مُعاوِيَةُ وماتَ ابنُه يَزيدُ بن مُعاوية ، كان على مصر سَعيدُ بن يَزيد الأزْدي على صَلاتِها ، فلم يَزَل أهْلُ مصر على الشَّنَآن له والإعْراضِ عنه والتَّكَبُّر عليه ، منذ وَلَّاه يَزيد بن مُعاوِيَة حتى ماتَ يَزيدُ في سنة أربعٍ وستين .

ودَعَا عبدُ الله بن الزُّبَيْر إلى نفسه ، فقامَتِ الخَوارِجُ بمصر في أمْرِه ، وأظْهَرُوا دَعْوَتَه - وكانوا يَحْسَبُونه على مَذْهَبِهم - وأوْفدوا منهم وَفْدًا إليه ، فسارَ منهم نحو الألفين من مصر ، وسألوا أنْ يَبْعَث إليهم بأميرٍ يقومون معه ويُؤازِرُونَه . وكان كُرَيْبُ بن أَبْرَهَة الصَّبَّاح ، وغيره من أشْرافِ مصر يقولون : ماذا نَرَى من العَجَب أنَّ هذه الطَّائِفة المكتتمة تأمُرُ فينا وتَنْهى ، ونحن لا

نَسْتَطيعُ أنْ نَرُدَّ أمْرَهم. ولَحِقَ بابن الزُّبَيْر ناسٌ كثيرٌ من أهْلِ مصر.

وكان أوَّلَ من قَدِمَ مصر برأيِ الخَوارِج حُجْرُ بن الحارِث بن قَيْس المَذْحِجي - وقيل حُجْر بن عَمْرو - ويكنى بأبِي الوَرْد، وشَهِد مع عَليّ صِفِّين، ثم صارَ من الخَوارِج، وحَضَرَ مع الحَرورية النَّهْرَوان. فخَرَجَ وصارَ إلى مصر برَأْيِ الخَوارِج، أقامَ بها حتى خَرَجَ منها إلى ابن الزُّبَيْر في إمارَة مَسْلَمَة بن مَخْلَد الأنْصاري على مصر.

فلمَّا ماتَ يَزيدُ بن مُعاوِيَة، وبُويعَ ابنُ الزُّبَيْر بعده بالخِلافَة، بَعَثَ إلى مصر بعبد الرَّحْمن بن جَحْدَم الفِهْريّ؛ فقَدِمَها في طَائِفَةٍ من الخَوارِج، فوَثَبُوا على سَعيد ابن يَزيد، فاعْتَزَلَهم. واسْتَمَرَّ ابنُ جَحْدَم، وكَثُرَت الخَوارِجُ بمصر منها وممَّن قَدِمَ من مَكَّة، فأَظْهَرَوا في مصر «التَّحْكيم»، ودَعَوا إليه، فاسْتَعظَم الجُنْدُ ذلك. وبايَعَه النَّاسُ على غِلٍّ في قُلُوبِ ناسٍ من شِيعَة بَني أُمَيَّة، منهم: كُرَيْب بن أَبْرَهَة، ومِقْسَم بن بَجْرَة، وزِياد بن حِناطَة التُّجيبي، وعابِس بن سَعيد وغيرهم. فصارَ أهْلُ مصر حينئذٍ ثلاث طوائف: عَلَوِيَّة، وعُثْمانِيَّة، وخَوارِج.

فلمَّا بُويعَ مَرْوانُ بن الحَكَم بالشَّام في ذي القعدة سنة أربعٍ وستين، كانت شِيعَتُه من أهْلِ مصر مع ابن جَحْدَم، فكاتَبُوه سِرًّا حتى أَتَى مصر في أشْرافٍ كثيرة، وبَعَثَ ابنه عبد العَزيز بن مَرْوان في جَيْشٍ إلى أَيْلَة ليَدْخُل من هناك مصر.

وأَجْمَعَ ابنُ جَحْدَم على حَرْبه ومَنْعِه، فحَفَرَ الخَنْدَقَ في شهرٍ - وهو الخَنْدَقُ الذي بالقَرافَة - وبَعَث بمَراكِب في البَحْر ليُخالِف إلى عِيالات أهْلِ الشَّام، وقطع بَعْثًا في البَرّ، وجَهَّزَ جَيْشًا آخر إلى أَيْلَة لمنع عبد العزيز من المسير منها. فغَرِقَتِ المراكِبُ، ونَجا بعضُها، وانْهَزَمَتِ الجُيُوش. ونَزَلَ

مَرْوانُ عَيْنَ شَمْس ، فخَرَجَ إليه ابنُ جَحْدَم في أهْلِ مصر ، فتحارَبوا واسْتَحَرَّ القَتْلُ ، فقُتِل من الفريقين خَلْقٌ كثيرٌ . ثم إنَّ كُرَيْبَ بن أَبْرَهَة وعابِسَ بن سعيد وزِيادَ بن حُناطة وعبد الرَّحْمن بن مَوْهَب المعافِري ، دَخَلوا في الصُّلْح بين أهْلِ مصر وبين مَرْوان فتَمَّ ، ودَخَلَ مَرْوانُ إلى الفُسْطاط لغُرَّةِ جُمادَى الأُولى سنة خمسٍ وستين .

وكانت وِلايَةُ ابن جَحْدَم تسعةَ أشهر ، ووَضَعَ العَطَاءَ فبايعه النَّاسُ إلَّا نَفَرٌ من المعافِر قالوا : لا نَخْلَع بَيْعَة ابن الزُّبَيْر . فقَتَلَ منهم ثمانين رجلًا قَدَّمَهم رجلًا رجلًا فضَرَبَ أعناقَهم وهم يقولون : إنَّا قد بايَعْنا ابن الزُّبَيْر طَائِعين ، فلم نكن لنَنْكُث بَيْعَتَه . وضَرَبَ عُنُق الأَكْدَر بن حَمَام بن عامِر ، سَيِّد لَخْم وشَيْخها ، وحَضَرَ هو وأبوه فَتْح مصر ، وكانا مِمَّن ثارَ إلى عُثْمان ﷺ فتَنَادَى الجُنْدُ : قُتِلَ الأَكْدَرُ . فلم يَبْقَ أحَدٌ حتى لبس سِلاحَه ، فحَضَرَ باب مَرْوان منهم زِيادةٌ على ثلاثين ألفًا . وخَشِيَ مَرْوان ، وأَغْلَق بابَه حتى أتاه كُرَيْبُ بن أَبْرَهَة ، وألقى عليه رِداءَه ، وقال للجُنْد : انْصَرِفُوا ، أنا له جارٌ . فما عَطَف أحَدٌ منهم ، وانْصَرَفُوا إلى مَنازِلهم ، وكان للنِّصْف من جُمادَىٰ الآخرة . ويومئذ ماتَ عبد الله بن عَمْرو بن العَاصِ ، فلم يَسْتَطِع أحَدٌ أنْ يَخْرُجَ بجَنازَتِه إلى المَقْبَرَة لشَغْبِ الجُنْدِ على مَرْوان . ومن حينئذٍ غَلَبَتِ العُثْمانِيَّةُ على مصر ، فتظاهَروا فيها بسَبِّ عليّ ﷺ وانْكَفَّت أَلْسِنَةُ العَلَوِيَّة والخَوارج .

فلمَّا كانت وِلايَةُ قُرَّة بن شَرِيك العَبْسي على مصر من قِبَل الوَليد بن عبد الملك في سنة تسعين ، خَرَجَ إلى الإسْكَنْدَرية في سنة إحدى وتسعين . فتَعَاقَدَتِ الشُّراةُ من الخَوارج بالإسْكَنْدَرية على الفَتْكِ به ـ وكانت عِدَّتُهم نحوًا من مائة ـ فعَقَدوا لرئيسهم المُهاجِر بن أبي المُثَنَّى التُّجِيبي ، أَحَد بني فَهْم ، عليهم عند منارَة الإسْكَنْدَرية ؛ وبالقُرْب منهم رجلٌ يكنى أبا سُلَيْمان ،

فبَلَّغَ قُرَّةَ ما عَزَموا عليه . فأتى لهم قَبْلَ أنْ يَتَفرَّقوا ، فأمَرَ بحَبْسِهِم في أصْلِ مَنارَةِ الإسْكَنْدَرية ، وأحْضَرَ قُرَّةَ وُجُوهَ الجُنْد فسَأَلَهم فأقرُّوا فقتَلَهم ، ومَضَى رَجُلٌ ممَّن كان يَرَى رَأْيَهم إلى أبي سُلَيْمان فقَتَله . فكان يَزيدُ بن أبي حَبيب إذا أراد أن يتكلَّم بشيءٍ فيه تَقِيَّة من السُّلْطان تَلَفَّت وقال : احْذَروا أبا سليمان . ثم قال : النَّاسُ كلُّهم من ذلك اليوم أبو سُلَيْمان .

فلمَّا قامَ عبد الله بن يَحْيَى ـ الملقَّب بطَالِب الحَقّ ـ في الحِجَاز على مَرْوان ابن محمد الجَعْدي ، قَدِمَ إلى مصر داعيتُه ودَعَا النَّاس ، فبايَع له نَاسٌ من تُجِيبَ وغيرهم . فبَلَغ ذلك حَسَّان بن عَتاهِيَة ، صَاحِب الشُّرْطَة ، فاسْتَخْرَجَهُم ، فقَتَلَهُم حَوْثَرَةُ بن سُهَيْل الباهِلي أمير مصر من قِبَل مَرْوان بن محمد .

فلمَّا قُتِلَ مَرْوان ، وانْقَضَت أيَّامُ بني أُمَيَّة بيَني العَبَّاس في سنة ثلاثٍ وثلاثين ومائةٍ ، خَمَدَت جَمْرَةُ أصْحابِ المَذْهَب المَرْواني ـ وهم الذين كانوا يَسُبُّون عليّ ابن أبي طالب ويتبرَّأون منه ـ وصارُوا منذ ظَهَر بنو العَبَّاس يَخافُون القَتْل ، ويَخْشَوْن أنْ يَطَّلِعَ عليهم أحَدٌ ، إلَّا طائِفَةٌ كانت بناحِية الوَاحات وغيرها ، فإنَّهم أقامُوا على مَذْهَبِ المَرْوانية دَهْرًا حتى فَنُوا ، ولم يَبْق لهم الآن بديارِ مصر وُجُودٌ ألبتَّة .

فلمَّا كان في إمارَة حُمَيْد بن قَحْطَبَة على مصر ، من قِبَل أبي جَعْفَر المَنْصُور ، قَدِمَ إلى مصر عليُّ بن محمد بن عبد الله بن الحَسَن بن الحَسَن ابن علي بن أبي طالِب داعيةً لأبيه وعَمِّه ، فذكر ذلك لحُمَيْد فقال : هذا كَذِب . ودَسَّ إليه أنْ تَغَيَّب ، ثم بَعَثَ إليه من الغَدِ ـ فلم يجده ، فكَتَبَ بذلك إلى أبي جَعْفَر المَنْصُور ، فعَزَلَ حُمَيْدًا ، وسَخِطَ عليه في ذي القعدة سنة أربعٍ وأربعين ومئة .

ووَلِيَ يَزيدُ بن حاتِم بن قَبيصَة بن المُهَلَّب بن أبي صُفْرَة ، فظَهَرت دَعْوَةُ

بني حَسَن بن عليّ بمصر، وتكلّم النّاسُ بها، وبايَعَ كثيرٌ منهم لعليّ بن محمد بن عبد الله ـ وهو أوّلُ عَلَوي قَدِمَ مصر ـ وقامَ بأمْرِ دَعْوَتِه خالِدُ بن سعيد بن رَبيعة بن حُبَيْش الصَّدَفي. وكان جَدُّه رَبيعَة بن حُبَيْش من خاصَّةِ عليّ بن أبي طالب وشيعَته، وحَضر الدَّار في قَتْلِ عُثْمان، رضي الله عنه. فاسْتَشارَ خالِدٌ أصْحابَه الذين بايَعُوا له، فأشارَ عليه بعضُهم أن يُبَيِّت يَزيد بن حاتِم في العَسْكَر ـ وكان الأُمَرَاءُ قد صارُوا منذ قَدِمَت عَساكِرُ بني العَبَّاس يَنْزِلُون في العَسْكَر الذي بُنِيَ خارِجَ الفُسْطاط من شماليه كما ذُكِرَ في مَوْضِعِه من هذا الكتاب ـ وأشارَ عليه آخَرون أن يَحُوزَ بَيْتَ المال، وأن يكون خُروجُهم في الجَامِع. فكَرِهَ خالِدٌ أن يَبيتَ يَزيدُ بن حاتِم، وخشِيَ على اليَمانية. وخَرَجَ منهم رَجُلٌ [من الصَّدَف] قد شَهِد أَمْرَهم حتَّى أتَى إلى عبد الله بن عبد الرحمن بن مُعاوِيَة بن حُدَيْج ـ وهو يومئذٍ على الفُسْطاط ـ فخَبَّرَه أنَّهم الليلة يَخْرُجُونُ. فمَضَى عبدُ الله إلى يَزيد بن حاتِم وهو بالعَسْكر، فكان من أَمْرِهم ماكان لعَشْرٍ من شَوَّالٍ سنة خمسٍ وأربعين ومئة، فانْهَزَموا.

ثم قَدِمَتِ الخُطَبَاءُ برأسِ إبراهيم بن عبد الله بن الحَسَن بن الحُسَيْن، في ذي الحِجَّة من السنة المذكورة، إلى مصر ونَصَبُوه في المَسْجِد الجَامِع، وقامَتِ الخُطَباءُ فذكروا أَمْرَه. و حُمِلَ عليُّ بن محمد إلى أبي جَعْفَر المَنْصُور، وقيل إنَّه اخْتَفَى عند عُسَامَة بن عَمْرو بقرية طُوَّة، فمَرِضَ بها وماتَ فقُبِرَ هناك. وحُمِلَ عُسَامة إلى العِراق، فحُبِسَ إلى أنْ رَدَّه المَهْدي محمد بن أبي جَعفر إلى مصر.

وما زالَت شِيعَةُ عليّ بمصر إلى أنْ وَرَدَ كِتابُ المُتَوَكِّل على الله إلى مصر، يَأْمُر فيه بإخْراجِ آل أبي طالبٍ من مصر إلى العِراق. فأخْرَجَهم إسْحاقُ ابن يحيى الخُتَّلي أمير مصر، وفَرَّقَ فيهم الأمْوال ليَتَحَمَّلوا بها، وأَعْطَى كلَّ

رَجُلٍ ثلاثين دينارًا، والمرأةَ خمسة عشر دينارًا. فخَرَجوا لعَشْرٍ خَلَوْن من رَجَب سنة ستٍّ وثلاثين ومائتين، وقَدِمُوا العِراق، فأُخْرِجوا إلى المَدينَة في شَوَّالٍ منها.

واشتَتَرَ مَنْ كان بمصر على رَأْيِ العَلَوِيَّة، حتى إنَّ يَزِيدَ بن عبد الله أمير مصر ضَرَب رَجُلًا من الجُنْد في شيءٍ وَجَب عليه، فأَقْسَمَ عليه بحَقِّ الحَسَن والحُسَيْن إلَّا عَفَا عنه، فزادَه ثلاثين دِرَّة. ورَفَعَ ذلك صَاحِبُ البريد إلى المُتَوَكِّل، فوَرَدَ الكِتابُ على يَزيد بضَرْبِ ذلك الجُنْديِّ مئة سَوْطٍ، فضُرِبَها وحُمِلَ بعد ذلك إلى العِراق في شَوَّالٍ سنة ثلاثٍ وأربعين ومئتين.

وتَتَبَّعَ يَزيدُ الرَّوافِضَ فحَمَلَهم إلى العِراق، ودُلَّ في شَعْبان على رَجُلٍ يُقالُ له محمد بن عليّ بن الحَسَن بن عليّ بن الحُسَيْن بن عليّ بن أبي طالب، [يُعْرَف بأبي حُذْري]، أنَّه بُويعَ له، فأَحْرَق المَوْضِعَ الذي كان به، وأَخَذَه فأَقَرَّ على جَمْعٍ من النَّاس بايَعُوه، فضَرَبَ بعضَهم بالسِّياط، وأُخْرِجَ العَلَويُّ هو وجَمْعٌ من آلِ أبي طالب إلى العِراق في شهر رَمَضان [سنة سبعٍ وأربعين].

وماتَ المُتَوَكِّلُ في شَوَّالٍ، فقامَ من بعده ابنُه محمد المُنْتَصِر، فوَرَد كِتابُه إلى مصر: بألَّا يَقْبَلَ عَلَوِيٌّ ضَيْعَة، ولا يَرْكَب فَرَسًا، ولا يُسافِر من الفُسْطاط إلى طَرَفٍ من أَطْرافِها، وأنْ يُمْنَعوا من اتِّخاذِ العَبيد إلَّا العَبْد الواحِد. ومَنْ كان بينه وبين أَحَدٍ من الطَّالِبيين خُصومَة من سائِر النَّاس، قُبِلَ قَوْلُ خَصْمِه فيه، ولم يُطالَب بَبيِّنَة، وكَتَبَ إلى العُمَّالِ بذلك.

وماتَ المُنْتَصِر في رَبيعِ الآخر [سنة ثمانٍ وأربعين ومئتين]، وقامَ المُسْتَعينُ، فأَخْرَجَ يَزِيدُ ستّة رِجالٍ من الطَّالبيين إلى العِراق في رَمَضان سنة خمسين ومئتين، ثم أَخْرَج ثمانية منهم في رَجَب سنة إحدى وخمسين.

وخَرَجَ جَابِرُ بن الوَليد المُدْلِجي بأَرْضِ الإسْكَنْدَرية في رَبيع الآخِر سنة

اثنتين وخمسين ، واجْتَمَع إليه كثيرٌ من بَني مُدْلِج . فبَعَثَ إليه محمد بن عبيد الله ابن يَزيد بن مَزْيَدَ بجَيْشٍ من الإسْكَنْدَرية ، فهَزَمَهم وظَفِر بما معهم ، وقَوِيَ أمْرُه ، وأتاهُ النَّاسُ من كلِّ ناحيةٍ ، وضَوَى إليه كلُّ من يُومِئُ إليه بشدَّة ونَجْدَة ، فكان مِمَّن أتاه عبد الله المَريسي ـ وكان لِصًّا خَبيثًا ـ ولَحِقَ به جُرَيْج النَّصْراني ، وكان من شِرارِ النَّصارىٰ وأولي بأْسِهم . ولَحِقَ به أبو حَرْمَلَة فَرَج النُّوبي ـ وكان فاتِكًا ـ فعَقَد له جَابر على سَنْهُور ، وسَخَا ، وشَرْقيون ، وبَنَا . فمَضَى أبو حَرْمَلَة في جَيْشٍ عَظيمٍ ، فأَخْرَجَ العُمَّال ، وجَبَى الخَراج . ولَحِقَ به عبدُ الله بن أحمد بن محمد بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ـ الذي يُقالُ له ابن الأَرْقَط ـ فقَوَّدَه أبو حَرْمَلَة وضَمَّ إليه الأعْراب ، ووَلَّاه بنا وبُوصِير وسَمَنُّود .

فبعَثَ يزيدُ أمير مصر بجَمْعٍ من الأتْراك في جُمادَى الآخِرة ، فقاتَلَهم ابن الأرْقَط ، وقَتَلَ منهم . ثم ثَبَتُوا له ، فانْهَزَمَ وقُتِلَ من أصْحابِه كثيرٌ ، وأُسِرَ منهم كثير . ولَحِقَ ابنُ الأرْقَط بأبي حَرْمَلَة في شَرْقيون ، فصارَ إلى عَسْكَر يَزيد ، فانْهَزَمَ أبو حَرْمَلة ، وقَدِمَ مُزاحِمُ بن خاقان من العِراق في جَيْشٍ ، فحارَبَ أبا حَرْمَلَة حتى أُسِرَ في رَمَضان .

واسْتَأْمَن ابنُ الأَرْقَط ، فأُخِذَ وأُخْرِجَ إلى العِراق في رَبيعِ الأوّل سنة ثلاثٍ وخمسين ومئتين ، ففَرَّ منهم ، ثم ظُفِرَ به وحُبِسَ ، ثم حُمِلَ إلى العِراق في صَفَر سنة خمسٍ وخمسين ومئتين بكتابٍ وَرَدَ على أحمد بن طُولُون . وماتَ أبو حَرْمَلَة في السِّجْن لأربعٍ بقين من رَبيعِ الآخِر سنة ثلاثٍ وخمسين ، وأُخِذَ جابِر بعد حُرُوبٍ ، وحُمِل إلى العراق في رَجَب سنة أربعٍ و خمسين .

وخرَجَ في إمْرَة أَرْجُوز التُّرْكي رَجُلٌ من العَلَويين يُقالُ له بُغَا الأكبر ـ وهو أحمد بن إبراهيم بن عبد الله بن طَباطَبا بن إسْماعيل بن إبراهيم بن حَسَن بن

حُسَيْن بن عليّ ـ بالصَّعيد ، فحارَبه أصْحابُ أَرْجُـوز ، وفَرَّ منهم فمات .

ثم خَرَجَ بُغَا الأصْغر ـ وهو أحمد بن محمد بن عبد الله بن طَباطَبا ـ فيما بين الإسْكَنْدَرية وبَرْقَة [في مَوْضِع يُقَالُ له الكنائِس] ، في جُمادَىٰ الأولىٰ سنة خمسٍ وخمسين ومئتين ـ والأميرُ يومئذٍ أحمـد بن طُولُون ـ وسارَ في جَمْعٍ إلى الصَّعيد ، فقُتِلَ في الحرب ، وأُتِيَ برأسِه إلى الفُسْطاط في شَعْبان .

وخَرَجَ ابن الصُّوفي العَلَوي بالصَّعيد ـ وهو إبراهيم بن محمد بن يحيى ابن عبد الله بن محمد بن عُمَر بن عليّ بن أبي طالب ـ ودَخَل إسْنَا في ذي القَعْدَة سنة خمسٍ وخمسين ، ونَهَبَها وقَتلَ أَهْلَها . فبَعثَ إليه ابنُ طُولُون بجَيْشٍ فحارَبوه ، فهَزَمَهم في رَبيعِ الأوَّل سنة ستٍّ وخمسين بهُو ، فبَعَث ابن طُولُون إليه بجَيْشٍ آخر ، فالتقَيا بإخْميم في رَبيعِ الآخِر ، فانْهَزَم ابن الصُّوفي ، وتَرَكَ جَميعَ ما معه ، وقُتِلت رَجالَتُه .

فأقامَ ابن الصُّوفي بالوَاح سنتين ، ثم خَرجَ إلى الأُشْمونَيْن في المحرَّم سنة تسعٍ وخمسين ، وسارَ إلى أُسْوان لمحارَبَة أبي عبد الرحمن العُمَري ، فظَفِرَ به العُمَري وبجَميع جَيْشِه ، وقَتَلَ منهم مَقْتَلةً عظيمةً ، ولَحِقَ ابن الصُّوفي بأُسْوان فقَطَعَ لأهْلِها ثلاث مئة ألف نَخْلَة . فبَعَثَ إليه ابن طُولُون بَعْثًا ، فاضْطَربَ أمْرُه مع أصْحابِه فتَرَكَهم ومَضَى إلى عَيْذَاب فرَكِبَ البَحْر إلى مَكَّة ، فقُبِضَ عليه بها وحُمِلَ إلى ابن طُولُون فسَجَنَه ثم أَطْلَقَه ، فصارَ إلى المَدينَة وماتَ بها .

وفي إمارَةِ هارُون بن خُمارَوَيْه بن أحمد بن طُولُون ، أنْكَر رَجُلٌ من أهْلِ مصر أن يكون أحَدٌ خَيْرًا من أهْلِ البَيْت ، فوَثَبَت إليه العامَّةُ ، فضُرِبَ بالسِّياط يوم الجمعة في جُمادَىٰ الأولىٰ سنة خمسٍ وثمانين ومئتين .

وفي إمارَة ذَكا الأَعْوَر على مصر، كُتِبَ على أَبوابِ الجَامِع العَتيق ذِكْرُ الصَّحَابَة والقُرْآن [بما لا يليق]، فرَضِيَه جَمْعٌ من النَّاس، وكرِهَه آخَرون. فاجْتَمَع النَّاسُ في رَمَضان سنة خمسٍ وثلاث مئةٍ إلى دارِ ذَكَا يَتَشَكَّرونه على ما أَذِنَ لهم فيه، فوَثَبَ الجُنْدُ بالنَّاسِ، فنُهِبَ قَوْمٌ وجُرِحَ آخرون، ومحي ما كُتِبَ على أَبْوابِ الجَامِعِ، ونُهِبَ النَّاسُ في المسجد والأسْواق، وأُفْطِر الجُنْدُ يومئذٍ.

وما زالَ أَمْرُ الشِّيعَة يَقْوَى بمصر، إلى أن دَخَلَت سنة خمسين وثلاث مئة، ففي يوم عاشُوراء كانت مُنازَعَةٌ بين الجُنْدِ وبين جَماعَةٍ من الرَّعِيَّة عند قَبْرِ كُلْثوم العَلَوِيَّة، بسَبَبِ ذِكْرِ السَّلَفِ والنَّوْح، قُتِلَ فيها جَمَاعَةٌ من الفريقين. وتَعَصَّبَ السُّودانُ على الرَّعِيَّة، فكانوا إذا لَقُوا أحَدًا قالوا له: مَنْ خَالُك؟ فإن لم يَقُل مُعاوية وإلَّا بَطَشُوا به وشَلَّحُوه. ثم كَثُر القَوْلُ: مُعاوية خالُ عليّ.

وكان على بابِ الجَامِع العَتيق شَيْخان من العامَّة يُناديان في كلِّ يوم جُمُعَة في وُجُوهِ النَّاسِ من الخَاصِّ والعامِّ: مُعاوِيَة خالي وخَال المؤمنين، وكاتِب الوَحْي، ورديف رَسُولِ الله ﷺ. وكان هذا أَحْسَن ما يَقُولُونه وإلَّا فقد كانوا يَقُولُون: مُعاوِيَة خالُ عليّ من هاهنا ـ ويُشيرُون إلى أَصْلِ الأُذُن ـ ويَلْقَون أبا جَعْفَر مُسْلِمًا الحُسَيْني، فيقولون له ذلك في وَجْهِه، وكان بمصرَ أَسْوَدُ يَصيحُ دائمًا: مُعاوِيَة خالُ عليّ، فقُتِلَ بتِنِّيس أَيَّام القَائِدِ جَوْهَر.

ولمَّا وَرَدَ الخَبَرُ بقِيام بني حَسَن بمكَّة، ومُحارَبَتهم الحاجّ ونَهْبِهم، خَرَجَ خَلْقٌ من المصريين في شَوَّال، فلَقُوا كافُور الإخْشيدي بالمَيْدان ظاهِر مَدينَة مصر، وضَجُّوا وصاحُوا: مُعاوية خالُ عليّ، وسألوه أنْ يَبْعَث لنُصْرَةِ الحاج على الطَّالِبيين.

وفي شهر رَمَضان سنة ثلاثٍ وخمسين وثلاث مئة، أُخِذَ رَجُلٌ ـ يُعْرَف

بابن أبي اللَّيث المَلَطي ـ يُنْسَب إلى التَّشيُّع ، فضُرِبَ مئتي سَوْط ودِرَّة ، ثم ضُرِبَ في شَوَّال خمس مئة سَوْطٍ ودِرَّة ، وجُعِلَ في عُنُقِه غِلٌّ وحُبِسَ ، وكان يُتَفَقَّد في كلِّ يوم لئلا يُخَفَّف عنه ، ويُبْصَق في وَجْهِه ، فماتَ في مَحْبِسه فحُمِلَ لَيْلًا ودُفِن . فمَضَت جَماعَةٌ إلى قَبْرِه ليَنْبشوه ، وبَلَغُوا إلى القَبْر ، فمَنَعهم جَماعَةٌ من الإِخْشيدية والكافُورية ، فأَبَوْا وقالوا : هذا قَبْرُ رافِضي . فثارَت فِتْنَةٌ ، وضُرِبَ جَماعَةٌ ، ونَهَبوا كثيرًا حتى تَفَرَّقَ النَّاس .

وفي سنة ستٍّ وخمسين ، كُتِبَ في صَفَر على المساجِد ذِكْرُ الصَّحابَة والتَّفْضيل . فأَمَرَ الأُستاذُ كافُور الإِخْشيدي بإزالَته ، فحَدَّثَه جَماعَةٌ في إعادَة ذِكْر الصَّحابَة على المساجد ، فقال : ما أُحْدِثُ في أيَّامي ما لم يكن ، وما كان في أيَّام غيري فلا أُزيله ، وما كُتِبَ في أيَّامي أُزيلُه . ثم أَمَرَ مَنْ طافَ وأزالَه من المساجد كلِّها .

ولمَّا دَخَلَ جَوْهَرٌ القائِد بعَساكِر المُعِزّ لدين الله إلى مصر ، وبَنَى القاهِرَة ، أَظْهَرَ مَذْهَبَ الشِّيعَة ، وأُذِّن في جَميع المساجِد الجَامِعَة وغيرها : « حَيّ على خَيْرِ العَمَل » ، وأُعْلِنَ بتَفْضيل عليّ بن أبي طالِب على غَيْرِه ، وجُهِرَ بالصَّلاةِ عليه وعلى الحَسَن والحُسَيْن وفاطِمَة الزَّهْراء ، رِضْوان الله عليهم . فشَكَا إليه جَماعَةٌ من أهْلِ المَسْجِد الجَامِع أَمْرَ عَجُوزٍ عَمْياء تُنْشِدُ في الطَّريق ، فأَمَرَ بها فحُبِست . فسُرَّ الرَّعِيَّةُ بذلك ، ونادَوا بذِكْر الصَّحابَة ، ونادوا : مُعاوية خالُ عليّ وخالُ المؤمنين . فأَرْسَلَ جَوْهَرٌ حين بَلَغَه ذلك رَجُلًا إلى الجامِع ، فنادَى : أيُّها النَّاسُ أَقِلُّوا القَوْلَ ودَعوا الفُضُول ، فإنَّما حَبَسْنا العَجُوزَ صِيانَةً لها ، فلا يَنْطِقَنَّ أحَدٌ إلَّا حَلَّت به العُقُوبَةُ الموجعة ؛ ثم أَطْلَق العَجُوز .

وفي رَبيعٍ الأَوَّل سنة اثنتين وستين ، عَزَّرَ سليمان بن عَزَّة المُحْتَسِب

جَماعَةٌ من الصَّيارِفَة فشَغَبوا وصاحُوا: مُعاوية خالُ عليّ بن أبي طالب. فهَمَّ جَوْهَرٌ أنْ يَحْرِقَ رَحْبَة الصَّيارِفَة، لكن خَشِيَ على الجَامِع.

وأَمَرَ الإمامُ بجَامِع مصر أنْ يَجْهَر بالبَسْمَلَة في الصَّلاة ـ وكانوا لا يَفْعَلُون ذلك ـ وزِيدَ في صَلاةِ الجُمُعَة القُنُوتُ في الرَّكْعَةِ الثانية، وأَمَرَ في المواريث بالرَّدِّ على ذَوِي الأرْحام، وألَّا يَرِث مع البِنْت أخٌ ولا أُخْتٌ ولا عَمٌّ ولا جَدٌّ ولا ابنُ أخٍ ولا ابنُ عَمَّة، ولا يَرِثُ مع الوَلَدِ الذَّكَر أو الأنثى إلَّا الزَّوْجُ أو الزَّوْجَة والأَبَوان والجَدَّة، ولا يَرِثُ مع الأمّ إلَّا مَنْ يَرِث مع الوَلَد.

وخَاطَبَ أبو الطَّاهِر محمد بن أحمد قاضي مصر القائِد جَوْهَرًا في بنتٍ وأخٍ، وأنَّه كان حَكَمَ قَديمًا للبنتِ بالنِّصْف، وللأخ بالباقي. فقال: لا أَفْعَل. فلمَّا ألَحَّ عليه، قال: يا قاضي، هذا عَداوَةٌ لفاطِمة ـ عليها السَّلام ـ فأَمْسَك أبو الطَّاهِر، ولم يُراجعه بَعْدُ في ذلك.

وصارَ صَوْمُ شهر رَمَضان والفِطْرُ على حِسابٍ لهم. فأشارَ الشُّهودُ على القاضي أبي الطَّاهِر ألَّا يَطْلُب الهلال، لأنَّ الصَّوْمَ والفِطْر على الرُّؤْيَة قد زال. فانْقَطَعَ طَلَبُ الهِلالِ من مصر، وصامَ القاضي وغيره مع القائِد جَوْهَر كما يَصُومُ، وأَفْطَرُوا كما يُفْطِر.

ولمَّا دَخَلَ المُعِزُّ لدين الله إلى مصر، ونَزَلَ بقَصْره من القاهِرَة المُعِزِّيَّة، أَمَرَ في رَمَضان سنة اثنتين وستين وثلاث مئةٍ، فكُتِبَ على سَائِر الأماكِن بمَدينَة مصر «خَيْرُ النَّاس بعد رَسُولِ الله ﷺ أميرُ المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السَّلام».

وفي صَفَر سنة خمسٍ وستين وثلاث مئةٍ، حَضَرَ عليُّ بن النُّعْمان القاضي بجَامِع القاهِرَة ـ المعروف بالجَامِع الأَزْهَر ـ وأَمْلى مُخْتَصَر أبيه في

الفِقْه عن أهْلِ البَيْت ، ويُعْرَف هذا المُخْتَصَر بـ « الاقْتِصار » ، وكان جَمْعًا عَظيمًا ، وأثْبَتَ أسْمَاء الحاضِرين .

ولمَّا تَوَلَّى يَعْقُوبُ بن كِلّس الوَزارَة للعَزيز بالله نِزار بن المُعِزّ ، رَتَّب في دَاره العُلَماء من الأُدَباء والشُّعَراء والفُقَهاء والمُتَكَلِّمين ، وأجْرَى لجَميعهم الأرْزاق ، وأَلَّف كِتابًا في الفِقْه ، ونَصَبَ له مَجْلِسًا ـ وهو يوم الثلاثاء ـ يَجْتَمِع فيه الفُقَهاءُ وجَماعَةٌ من المُتَكَلِّمين وأهْل الجَدَل ، ويُجْرى بينهم المناظَرات .

وكان يَجْلِس أيضًا في يوم الجُمُعَة ، فيقرأ مُصَنَّفاتِه على النَّاس بنفسه ، ويَحْضُر عنده القُضَاةُ والفُقَهاءُ والقُرَّاءُ والنُّحَاةُ وأصْحابُ الحَديث ، ووُجُوهُ أهْلِ العِلْم والشُّهود ، فإذا انْقَضَى المَجْلِسُ من القِرَاءَة ، قامَ الشُّعَراءُ لإنْشادِ مَدائِحِهم فيه ، وجَعَل للفُقَهاءِ في شهر رَمَضان الأطعمة .

وأَلَّفَ كِتابًا في الفِقْه يَتَضَمَّن ما سَمِعَه من المُعِزّ لدين الله ومن ابنه العَزيز بالله ، وهو مُبَوَّبٌ على أبْوابِ الفِقْه ، يكون قَدْرُه مثل نِصْف « صَحيح البُخاري » ، مَلَكْتُه ووَقَفْتُ عليه ، وهو يَشْتَمِلُ على فِقْهِ الطَّائِفَة الإسْماعيلية . وكان يجلس لقِراءَة هذا الكِتاب على النَّاسِ بنَفْسه ، وبَيْن يَدَيْه خَواصُّ النَّاس وعَوامُّهُم ، وسَائِرُ الفُقَهاء والقُضَاة والأدَباء وأَفْتَى النَّاسُ به ، ودَرَسُوا فيه بالجَامِع العَتيق .

وأَجْرَى العَزيزُ بالله لجَماعَةٍ من الفُقَهاء ، يَحْضُرُون مَجْلِس الوَزير ويُلازِمُونه ، أرْزاقًا تَكْفيهم في كلِّ شهر ، وأَمَرَ لهم بِبناءِ دارٍ إلى جَانِب الجَامِع الأزْهَر ، فإذا كان يومُ الجُمُعَة تَحَلَّقُوا فيه بعد الصَّلاة إلى أنْ تُصَلَّى صَلاةُ العَصْر . وكان لهم من مالِ الوَزير أيضًا صِلَةٌ في كلِّ سنة ، وعِدَّتُهم خمسة وثلاثون رجلًا ، وخَلَعَ عليهم العَزيزُ بالله في يَوْم عيد الفِطْر ، وحَمَلَهم على بِغال .

وفي سنة اثنتين وسبعين وثلاث مئةٍ، أَمَرَ العَزيزُ بن المُعِزّ بقَطْع صَلاةِ التَّراويح من جميع البلادِ المصرية.

وفي سنة إحدى وثمانين وثلاث مئةٍ ضُرِبَ رَجُلٌ بمصر وطِيف به المَدينَة، من أجْلِ أنّه وُجِدَ عنده «كِتابُ المُوَطَّـأ» لمالِك بن أَنَس، رحمه الله.

وفي شهر رَبيعِ الأوَّل سنة خمسٍ وثمانين وثلاث مئةٍ، جَلَسَ القَاضِي محمد ابن النُّعْمان على كرسي بالقَصْر في القاهِرَة لقِراءةِ عُلُومِ أهْلِ البَيْت على الرَّسْمِ المتقدِّم له ولأخيه بمصر ولأبيه بالمغرب، فماتَ في الزَّحْمَة أَحَدَ عشر رَجُلًا.

وفي جُمادَىٰ الأولىٰ سنة إحدى وتسعين وثلاث مئةٍ، قُبِضَ على رَجُلٍ من أهْلِ الشَّام سُئِل عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: لا أعْرفه. فاعْتَقَلَه قاضي القُضَاة الحَسَن بن محمد بن النُّعْمان، قاضي أمير المؤمنين الحاكِم بأمر الله على القاهِرَة المُعِزِّيَّة ومصر والشَّامات والحَرَمَيْن والمغرب، وبَعَثَ إليه وهو في السِّجْن أربعة من الشُّهُود وسألوه، فأَقَرَّ بالنَّبيِّ ﷺ وأنَّه نَبِيٌّ مُرْسَل، وسُئِلَ عن عليّ بن أبي طالب فقال: لا أعْرِفه. فأَمَرَ قائِدُ القُوّادِ الحُسَيْن بن جَوْهَر بإحضارِه، فخَلا به ورَفَقَ في القَوْلِ له، فلم يَرْجِع عن إنْكارِه مَعْرِفَة عليّ بن أبي طالِب. فطُولِعَ الحاكِمُ بأمْرِه، فأَمَرَ بضَرْبِ عُنُقِه، فضُرِبَ عُنُقُه وصُلِب.

وفي سنة ثلاثٍ وتسعين وثلاث مئةٍ، قُبِضَ على ثلاثة عشر رجلًا، وضُرِبُوا وشُهِروا على الجِمال وحُبِسُوا ثلاثة أيّام من أجْلِ أنّهم صَلَّوا صَلاةَ الضُّحَى.

وفي مُحَرَّم سنة خمسٍ وتسعين وثلاث ومئةٍ، قُرِئَ سِجلٌّ في الجَوامِع بمصر والقاهِرَة والجَزيرَة: بأنْ تَلْبَس النَّصارىٰ واليَهود الغِيار والزُّنّار، وغيارُهم

السَّواد غِيارُ العاصِين العَبَّاسيين ، وأنْ يَشُدُّوا الزُّنَّار . وفيه قَذْعٌ وفُحْشٌ في حَقِّ أبي بكر وعُمَر ، رضي الله عنهما .

وقرئ سِجلٌّ آخَر فيه مَنْعُ النَّاس من أَكْلِ المُلوخية المُحَبَّبَة كانتِ لمعاوِيَة بن أبي سُفْيان ، ومَنْعهم من أَكْلِ البَقْلَة المسمَّاة بالجَرْجير المنسوبة لعائِشة ، رضي الله عنها ، ومن المُتَوكِّلِيَّة المنسوبة إلى المُتَوكِّل ، والمَنْع من عَجين الخُبْز بالرِّجل ، والمَنْع من أَكْلِ الدِّلِينسِ ، ومن ذَبْحِ البَقَرِ إلَّا ذا عاهَة ـ ما عَدا أيَّام النَّحْرِ فإنَّه يُذْبَحُ فيها البَقَرُ فقط ـ والوَعيد للنَّخَّاسين مَتَى باعوا عَبْدًا أو أَمَةً لذِمِّي .

وقُرِئَ سِجلٌّ آخَر بأنْ يُؤَذَّن بصَلاةِ الظُّهْر في أوَّلِ السَّاعةِ السابعة ، ويؤذَّن بصَلاةِ العَصْر في أوَّلِ السَّاعَة التاسعة .

وقُرِئَ أيضًا سِجلٌّ بالمَنْع من عَمَلِ الفُقَّاع وبَيْعه في الأَسْواق ، لما يؤثر عن علي ابن أبي طالِب ﷺ من كراهية شُرْبِ الفُقَّاع ، وضُرِبَ في الطُّرُقات والأَسْواقِ بالجَرس ، ونُودي أَلَّا يَدْخُل الحَمَّام أحَدٌ إلَّا بمِئْزَرٍ ، ولا تَكْشِف امرأةٌ وَجْهَها في طَرِيقٍ ولا خَلْفَ جَنازَةٍ ولا تَتَبَرَّج ، ولا يُباعُ شيءٌ من السَّمَك بغير قِشْر ، ولا يَصْطاده أحَدٌ من الصَّيَّادين . وقُبِضَ على جَماعَةٍ وُجِدوا في الحَمَّام بغير مِئْزَر ، فضُرِبوا وشُهِروا .

وكُتِبَ في صَفَر من هذه السَّنةِ على سَائِر المساجِد وعلى الجَامِع العَتيق بمصر من ظاهِرِه وباطِنِه من جَميع جَوانِبه ، وعلى أبْوابِ الحَوانيت والحُجَر ، وعلى المقابِرِ والصَّحْراء ، سَبُّ السَّلَف ولَعْنُهم ، ونُقِشَ ذلك ولُوِّنَ بالأَصْباغ والذَّهَب ، وعُمِلَ ذلك على أبْوابِ الدُّور والقَياسِر ، وأُكْرِهَ النَّاسُ على ذلك .

وتَسارَعَ النَّاسُ إلى الدُّخُولِ في الدَّعْوَةِ ، فجَلَسَ لهم قاضِي القُضَاة عبد العزيز بن محمد بن النُّعْمان ، فقَدِموا من سَائِر النَّواحي والضِّياع . فكان للرِّجال يَوْمُ الأحد ، وللنِّساء يَوْمُ الأربعاء ، وللأَشْرافِ وذَوي الأَقْدارِ يَوْمُ الثلاثاء .

وازْدَحَم النَّاسُ على الدُّخُول في الدَّعْوَة فماتَ عِدَّةٌ من الرِّجال والنِّساء.

ولمَّا وَصَلَت قافِلَةُ الحاج، مَرَّ بهم من سَبِّ العامَّة وبَطْشِهِم ما لا يُوصَف. فإنَّهم أرادوا حَمْل الحاج على سَبِّ السَّلف فأَبَوا، فحَلَّ بهم مكروهٌ شديد.

وفي جُمادَىٰ الآخِرة من هذه السنة، فُتِحَت «دارُ الحِكْمَةِ بالقاهِرَة»، وجَلَس فيها القُرَّاءُ، وحُمِلَتِ الكُتُبُ إليها من خَزائِن القُصُور، ودَخَلَ النَّاسُ إليها، وجَلَسَ فيها القُرَّاءُ والفُقَهاءُ والمُنَجِّمون والنُّحاةُ وأصْحابُ اللُّغَة والأطِبَّاءُ، وحَصَلَ فيها من الكُتُب في سائِر العُلُوم ما لم يُر مثله مُجْتَمِعًا، وأُجْري على مَنْ فيها من الخُدَّام والفُقَهاءِ الأرْزاقُ السَّنِيَّة، وجُعِلَ فيها ما يُحْتاجُ إليه من الحِبْر والأقْلام والمحابِر والوَرَق.

وفي يوم عاشُوراء سنة ستٍّ وتسعين وثلاث مئة، كان من اجْتِماع النَّاسِ ما جَرَت به العادَة، وأُعْلِن بسَبِّ السَّلَفِ فيه. فقُبِضَ على رَجُلٍ نُودي عليه: «هذا جَزاءُ من سَبَّ عائِشَة وزَوْجَها ﷺ»، ومعه من الرِّعاع ما لا يَقَع عليه حَصْرٌ، وهم يَسُبُّون السَّلَف، فلمَّا تَمَّ النِّداءُ عليه ضُرِبَ عُنُقُه.

واستَهَلّ شهرُ رَجَب من هذه السنة بيوم الأربعاء، فخَرَجَ أَمْرُ الحاكِم بأمْرِ الله أنْ يُؤَرَّخ بيوم الثلاثاء.

وفي سنة سبعٍ وتسعين وثلاث مئةٍ، قُبِضَ على جماعَةٍ مِمَّن يَعْمَل الفُقَّاع، ومن السَّمَّاكين ومن الطَّبَّاخين. وكُبِسَتِ الحَمَّاماتُ فأُخِذَ عِدَّةٌ مِمَّن وُجِدَ بغير مِئْزَر، فضُرِبَ الجَميعُ لمخالَفَتهم الأمْر، وشُهِروا.

وفي تاسع رَبيعِ الآخَر، أَمَرَ الحاكِمُ بأمْرِ الله بمَحْو ما كُتِبَ على المساجِد وغيرها من سَبِّ السَّلَف، وطافَ مُتَوَلِّي الشُّرْطَة وأَلْزَمَ كلَّ أحَدٍ بمَحْوِ ما كُتِبَ من ذلك.

ثم قُرِئَ سِجِلٌّ في رَبيعِ الآخر سنة تسعٍ وتسعين وثلاث مئةٍ : بألّا يُحْمَل شيءٌ من النَّبيذ والمِزْر ، ولا يُتَظاهَر به ، ولا بشيءٍ من الفُقَّاع والدُّلينس والسَّمَك الذي لا قِشْرَ له والتُّرمُسِ المُعَفَّن .

وقُرئ سِجلٌّ في رَمَضان على سَائِر المنابِر بأنّه: « يَصُومُ الصَّائِمون على حِسابِهم ويُفْطِرون ، ولا يُعارَض أهْلُ الرُّؤْيَة فيما هم عليه صَائِمون ومُفْطرون . صَلاةُ الخمسين للذين بما جاءَهم فيها يُصَلُّون ، وصَلاةُ الضُّحى وصَلاةُ التَّراويح لا مانِع لهم منها ، ولا هم عنها يُدْفَعون . يُخَمِّس في التَّكْبير على الجَنائِز المُخَمِّسون ، ولا يُمْنَع من التَّرْبيع عليها المُرَبِّعون . يُؤَذِّن بـ « حيّ على خَيْر العَمَل » المؤذِّنون ، ولا يُؤْذَى مَنْ بها لا يُؤَذِّنون . ولا يُسَبُّ أحَدٌ من السَّلَف ، ولا يُحْتَسَب على الواصِف فيهم بما وَصف ، والحالِفُ منهم بما حَلَف . لكلِّ مُسْلمٍ مُجْتَهِدٍ في دينه اجْتِهادُه ، وإلى الله رَبِّه مَعادُه ، عنده كِتابُه وعليه حِسابُه » .

وفي صَفَرَ سنة أربع مائةٍ ، شُهِرَ جَماعَةٌ بعدما ضُرِبوا بسَبَبِ بَيْع الفُقَّاع والمُلوخِيّة والدَّلِينس والتُّرْمِس .

وفي تاسِع عشر شهر شَوَّال ، أَمَرَ الحاكِمُ بأمْرِ الله برَفْعِ ما كان يُؤْخَذ من الخُمْسِ والزَّكاة والفِطْرَةِ والنَّجْوَىٰ ، وأبْطَلَ قِراءَة مَجالِس الحِكْمَة في القَصْر ، وأَمَرَ بِرَدِّ التَّثْويب في الأذان ، وأَذِنَ للنَّاسِ في صَلاة الضُّحى وصَلاةِ القُنُوتَ ، وأَمَرَ المؤذِّنين بأَسْرِهم في الأذان بألّا يقولوا : « حَيّ على خَيْر العَمَل » ، وأنْ يقولوا في الأذانَ للفَجْر : « الصَّلاةُ خَيْرٌ من النَّوْم » .

ثم أَمَرَ في ثاني عشرين رَبيعِ الآخَر سنة ثلاثٍ وأربع مئةٍ بإعادَة قَوْل « حَيّ على خَيْر العَمَل » في الأذان ، وقَطَع التَّثْويب ، وتَرَكَ قَوْلهم : « الصَّلاةُ خَيْرٌ من النَّوْم » ، ومَنَعَ من صَلاةِ الضُّحى وصَلاةِ التَّراويح ، وفَتَحَ بابَ

الدَّعْوَة ، وأُعيدَت قِراءَةُ المجالِس بالقَصْر على ما كانت . وكان بَيْن المَنْعِ من ذلك والإذْنِ فيه خمسةُ أشهر .

وضُرِبَ في جُمادَىٰ من هذه السنة جماعَةٌ وشُهِروا بسَبَب بَيْع المُلوخِيَّة ، والسَّمَك الذي لا قِشْرَ له ، وشُرْب المُسْكِرات ، و تُتُبِّع السُّكارى فضُيِّقَ عليهم .

وفي يوم الثلاثاء سابع عشرين شَعْبان سنة إحدى وأربع مائة ، وَقَّعَ قاضي القُضاة مالِك بن سعيد الفارِقي إلى سَائِر الشُّهود والأُمَناء ، بخُرُوجِ الأَمْرِ المُعَظَّم بأنْ يكون الصَّوْمُ يوم الجُمُعَة ، والعيدُ يوم الأحد .

وفي شَعْبان سنة اثنتين وأربع مئة ، قُرِئ سِجلٌّ يُشَدِّدَ فيه النَّكيرُ على بَيْع المُلوخِيَّة والفُقَّاع والسَّمك الذي لا قِشْرَ له ، ومَنْع النِّساء من الاجْتِماع في المآتِم ومن اتِّباع الجَنائز . وأُحْرِق الحاكِمُ بأمْرِ الله في هذا الشهر الزَّبيب الذي في مَخازِن التُّجّار ، وأُحْرِق ما وُجِدَ من الشِّطْرنجِ ، وجَمَعَ صَيَّادي السَّمَك وحَلَّفَهم بالأَيْمان المؤكَّدة ألَّا يَصْطادوا سَمَكًا بغير قِشْر ، ومَنْ فَعَل ذلك ضُرِبَت عُنُقُه .

وأَحْرَق في خمسة عشر يومًا ألفين وثمان مئةٍ وأربعين قِطْعة زَبيب : بَلَغَ ثَمَن النَّفَقَة عليها خمس مئةِ دينار .

ومَنَعَ من بَيْع العِنَب إلَّا أربعة أرْطالٍ فما دونها ، ومَنَعَ من اعْتِصارِه ، وطَرَحَ عِنَبًا كثيرًا في الطُّرُقات وأَمَرَ بدَوْسِه . فامْتَنَع النَّاسُ من التَّظاهُرِ بشيء من العِنَب في الأسْواق ، واشْتَدَّ الأمْرُ فيه ، وغُرِّقَ منه ما حُمِلَ في النِّيل .

وأَحْصَى ما بالجيزَة من الكُرُوم ، فقُطِفَ ما عليها من العِنَب ، وطُرِحَ بأجْمَعِه تحت أرْجُل البَقَر لتَدُوسَه ، وفُعِلَ مثل ذلك في جهاتٍ كثيرة .

وخُتِمَ على مَخازِن العَسَل ، وغُرِّقَ منه في أربعة أيّام خمسة آلاف جَرَّة

وإحدى وخمسين جَرَّة فيها العَسَل، وغُرِّق من عَسلِ النَّحْلِ قَدْرُ إحدى وخمسين زِيرًا.

وفي جُمادَى الآخِرة سنة ثلاثٍ وأربع مائة، اشْتَدَّ الإنْكارُ على النَّاس بسَبَبِ بَيْع الفُقَّاع والزَّبيب والسَّمك الذي لا قِشْرَ له، وقُبِضَ على جَماعَةٍ وُجِدَ عندهم زَبيبٌ فضُرِبَت أعْناقُهم وسُجِنَت عِدَّةٌ منهم وأُطْلِقوا.

وفي شوَّال اعْتُقِلَ رَجُلٌ، ثم شُهِرَ ونُودي عليه: «هذا جَزاءُ من سَبَّ أبا بكرٍ وعُمَر، ويُثير الفِتَنَ». فاجْتَمَعَ خَلْقٌ كثيرٌ بباب القَصْر، فاسْتَغاثُوا: لا طاقَةَ لنا بمُخالَفَة المصريين، ولا بمُخالَفَة الحَشْويَّة من العَوامّ، ولا صَبْرَ لنا على ما جَرَى، وكَتَبُوا قِصَصًا. فصُرِفُوا، ووُعِدُوا بالمجيء في غَد. فباتَ كثيرٌ منهم ببابِ القَصْر، واجتمعوا من الغَدِ فصَاحُوا وضَجُّوا. فخَرَجَ إليهم قائدُ القُوَّاد غَبْنٌ فنهاهُم، وأَمَرَهم عن أمير المؤمنين الحاكِم بأمْرِ الله أنْ يَمْضوا إلى مَعايشهم. فانْصَرَفوا إلى قاضي القُضَاة مالِك بن سعيد الفارِقي وشَكَوا إليه، فتَبَرَّم من ذلك، فمَضوا وفيهم من يَسُبّ السَّلَف، ويُعَرِّض بالنَّاس. فقُرِئ سِجِلٌّ في القَصْر بالتَّرَحُّم على السَّلفِ من الصَّحابَة، والنَّهْي عن الخَوْضِ في ذلك. ورَكِبَ مَرَّةً فرأى لَوْحًا على قَيْسارِيَّة فيه سَبُّ السَّلَفِ، فأَنْكَرَه، وما زالَ واقِفًا حتى قُلِع، وضَرَبَ بالجَرَس في سَائر طُرُقاتِ مصر والقاهِرَة.

وقُرِئ سِجلٌّ بتَتَبُّع الأَلْواح المنصوبة على سَائِر أبْواب القَياسر والحَوانيت والدُّورِ والخاناتِ والأَرْباعِ، المشتملة على ذِكْر الصَّحابَة والسَّلَف الصَّالِح ـ رحمهم الله ـ بالسَّبِّ واللَّعْن، وقَلْع ذلك وكَسْره وتَقْفِيَةِ أَثَره، ومَحْو ما على الحيطان من هذه الكتابة، وإزالَة جَميعها من سائِر الجِهات حتى لا يُرَى لها أَثَرٌ في جِدارٍ ولا نَقْشٌ في لَوْح، وحَذَّرَ فيه من المَخالَفَة، وهَدَّد بالعُقُوبَة. ثم انْتَقَضَ ذلك كلّه، وعادَ الأَمْرُ إلى ما كان عليه.

إلى أنْ قُتِلَ الخَليفَةُ الآمِرُ بأحْكام الله أبو عليّ مَنْصور بن المُسْتَعْلي بالله أبي القاسم أحمد بن المُسْتَنْصر بالله أبي تَميم مَعَدّ، وثارَ أبو عليّ أحْمَد المُلَقَّب كُتَيْفات ابن الأَفْضَل شاهِنْشاه ابن أمير الجُيُوش، واسْتَوْلَى على الوَزارَة في سنة أربعٍ وعشرين وخمس مئةٍ وسَجَن الحافِظَ لدين الله أبا الميمون عبد المجيد ابن الأمير أبي القاسم محمد بن الخَليفَة المُسْتَنْصر بالله، وأعْلَنَ بمَذْهَبِ الإمامية، والدَّعْوَة للإمام المُنْتَظَر، وضَرَبَ دَراهم نَقْشَها «الله الصَّمَد. الإمامُ مُحَمَّد».

ورَتَّبَ في سنة خمسٍ وعشرين أربعة قُضَاة: اثنان: أحَدُهما إماميّ والآخَر إسْماعيليّ، واثنان: أحَدُهما مالِكيّ والآخَر شافِعيّ، فحَكَمَ كلٌّ منهما بمَذْهَبِه، ووَرَّثَ على مُقْتَضَاه، وأَسْقَطَ ذِكر إسْماعيل بن جَعْفَر الصَّادِق، وأَبْطَلَ من الأذان «حيّ على خَيْر العَمَل»، وقَوْلَهم: «محمَّد وعليّ خَيْر البَشَر». فلمَّا قُتِلَ في المحرَّم سنة ستٍّ وعشرين، عادَ الأَمْرُ إلى ما كان عليه من مَذْهَبِ الإسْماعيلية.

وما بَرِحَ حتى قَدِمَت عَساكِرُ الملك العادِل نُورِ الدِّين محمود بن زَنْكي من دِمَشْق عليها أَسَدُ الدِّين شيرْكوه، ووَلِيَ وَزارَة مصر للخَليفَة العاضِد لدين الله أبي محمد عبد الله ابن الأمير يُوسُف ابن الحافِظَ لدين الله، وماتَ. فقامَ في الوَزارَة بعده ابنُ أخيه السُّلْطانُ الملكُ النَّاصِرُ صَلاحُ الدِّين يُوسُف بن أيُّوب، في جُمادَى الآخِرة سنة أربعٍ وستين وخمس مئةٍ، وشَرَعَ في تَغْيير الدَّوْلَة وإزالَتها، وحَجَرَ على العاضِد، وأَوْقَعَ بأُمَرَاءِ الدَّوْلة وعَساكِرِها، وأنشأَ بمَدينَة مصر مَدْرَسَةً للفُقَهاءِ الشَّافِعيَّة ومَدْرَسَةً للفُقَهَاءِ المالِكيَّة، وصَرَفَ قُضَاةَ مصر الشِّيعَة كلَّهم، وفَوَّضَ القَضَاءَ لصَدْرِ الدِّين عبد الملك بن دِرْباس الماراني الشَّافِعيّ، فلم يَسْتَنِب عنه في إقْليم مصر إلَّا مَنْ كان شافِعيَّ

المَذْهَب . فتَظاهَرَ النَّاسُ من حينئذٍ بمَذْهَبي مالِك والشَّافِعي ، واخْتَفَى مَذْهَبُ الشِّيعَة والإسْماعيلية والإمامِيَّة حتى فُقِدَ من أرْضِ مصر .

وكذلك كان السُّلْطانُ الملكُ العادِلُ نُورُ الدِّين محمود بن عمادِ الدِّين زَنْكي ابن آقْ سُنْقُر حَنَفِيًّا فيه تَعَصُّب . فنَشَرَ مَذْهَبَ أبي حَنيفَة ـ رحمه الله ـ ببلادِ الشَّام ، ومنه كَثُرَتِ الحَنَفِيَّةُ بمصر ، وقَدِمَ إليها أيضًا عِدَّةٌ من بِلاد الشَّرْق ، وبَنَى لهم السُّلْطانُ صَلاحُ الدِّين يُوسُف بن أَيُّوب «المَدْرَسَة السُّيوفِيَّة» بالقاهِرَة ، وما زالَ مَذْهَبُهم يَنْتَشِر ويَقْوى ، وفُقهاؤهُم تَكْثُر بمصر والشَّام من حينئذٍ .

وأمَّا « العَقـائِدُ » فإنَّ السُّلْطانَ صَلاحَ الدِّين حَمَلَ الكافَّة على عَقيدةِ الشَّيْخ أبي الحَسَن عليّ بن إسْماعيل الأشْعَري ، تِلْميذ أبي عليّ الجُبَّائي ، وشَرَطَ ذلك في أوْقافِه التي بديار مصر : كالمَدْرَسَةِ النَّاصِريَّة بجوارِ قَبْرِ الإمام الشَّافعِيّ من القَرافَة ، والمَدْرَسَةِ النَّاصِرِيَّة التي عُرِفَت بالشَّرِيفِيَّة بجوار جَامِع عَمْرو بن العَاص بمصر ، والمَدْرَسَةِ المعروفة بالقَمْحِيَّة بمصر ، وخانْكاه سَعيد السُّعداء بالقاهِرَة .

فاسْتَمَرَّ الحَالُ على « عَقيدَةِ الأَشْعَري » بديار مصر وبلاد الشَّام وأرْضِ الحِجَاز واليَمَن ، وبلادِ المَغْرِب أيضًا لإدْخالِ محمد بن تُومَرْت رَأْيَ الأَشْعَري إليها ، حتى إنَّه صارَ هذا الاعْتِقادُ بسَائِر هذه البِلاد ، بحيث إنَّ من خَالفَه ضُرِبَ عُنُقُه ، والأمْرُ على ذلك إلى اليوم .

ولم يَكُن في الدَّوْلة الأيُوبيَّة بمصر كثيرُ ذِكْرٍ لمَذْهَبِ أبي حَنيفَة وأحمد ابن حَنْبَل ، ثم اشْتُهِرَ مَذْهَبُ أبي حَنيفَة وأحْمَد بن حَنْبَل في آخِرها .

فلمَّا كانت سَلْطَنَةُ الملك الظَّاهِر بَيْبَرْس البُنْدُقداري ، وَلِيَ بمصر والقاهِرَة أربعة قُضَاة وهم شَافِعي ومالِكِيّ وحَنَفي وحَنْبَلي . فاسْتَمَرَّ ذلك من سنة خمسٍ

وستين وستّ مئةٍ ، حتى لم يَبْق في مَجْمُوعِ أمْصَارِ الإسْلام مَذْهَبٌ يُعْرَف من مَذاهِبِ أهْلِ الإسْلام سوى هذه المذاهِب الأربعة وعَقيدَة الأَشْعَري .

وعُمِلَت لأهْلِها المدَارِسُ والخَوانِكُ والزَّوايا والرُّبُطُ في سَائِر مَمالِك الإسْلام ، وعُودي من تَمَذْهَبَ بغيرها وأُنْكِرَ عليه . ولم يُوَلّ قاضٍ ، ولا قُبِلَت شَهادَةُ أحَدٍ ، ولا قُدِّمَ للخَطابَة والإمامَة والتَّدْريس أحدٌ ، ما لم يَكُن مُقَلِّدًا لأحَدِ هذه المذاهِب . وأَفْتَى فُقَهاءُ هذه الأمْصَارِ في طُولِ هذه المُدَّة بوُجُوبِ اتِّباعِ هذه المذاهِبِ وتَحْرِيمِ ما عَداها ؛ والعَمَلُ على هذا إلى اليوم .

وإذْ قد بَيَّنَّا الحالَ في سَبَبِ اخْتِلافِ الأُمَّة منذ تُوفِّيَ رَسُولُ الله ﷺ ، إلى أنِ اسْتَقَرَّ العَمَلُ على مَذْهَبِ مالِك والشَّافِعي وأبي حَنيفَة وأحْمَد بن حَنْبَل ـ رحمة الله عليهم ـ فلنَذْكُر اخْتِلافَ عَقائِدِ أهْلِ الإسْلام منذ كان ، إلى أنِ الْتَزَمَ النَّاسُ عَقيدَةَ الشَّيْخ أبي الحَسَن الأَشْعَري ، رحمه الله ورَضِي عنه .

ذِكْرُ الحالِ في عَقائِد أَهْلِ الإسلام منذ ابْتِداءِ المِلَّة الإسْلامية إلى أَنِ انْتَشَرَ مَذْهَبُ الأَشْعَرِيَّة(٥)

اعْلَم أَنَّ الله تعالى لمَّا بَعَثَ من العَرَبِ نَبِيَّه مُحَمَّدًا ﷺ رَسُولًا إلى النَّاسِ جَميعًا، وَصَفَ لهم رَبُّهم سبحانه وتعالى، بما وَصَفَ به نفسه الكريمة في كِتابِه العَزيز الذي نَزَلَ به على قَلْبِه ﷺ الرُّوح الأمين، وبما أَوْحى إليه رَبُّه تعالى. فلم يَسْأَله ﷺ أَحَدٌ من العَرَبِ بأَسْرِهم ـ قَرَويهم وبَدويهم ـ عن مَعْنَى شيءٍ من ذلك، كما كانوا يسألونه ﷺ عن أَمْرِ الصَّلاةِ والزَّكاةِ والصِّيام والحَجّ، وغير ذلك مِمَّا لله فيه سُبْحانه أَمْرٌ ونَهْيٌ، وكما سألوه ﷺ عن أحْوالِ القِيامَةِ والجَنَّةِ والنَّار. إذْ لو سَأَلَه إنْسَانٌ منهم عن شيءٍ من الصِّفات الإلهية، لنُقِلَ كما نُقِلَتِ الأَحاديثُ الوَارِدَةُ عنه ﷺ في أحْكامِ الحَلالِ والحَرَام، وفي التَّرْغيب والتَّرْهيب، وأحْوالِ القِيامَة والملاحِم والفِتَن، ونحو ذلك مِمَّا تَضَمَّنته كُتُبُ الحَديث مَعاجمها ومَسانيدها وجَوامعها.

ومَنْ أَمْعَنَ النَّظَرَ في دَواوين الحَديثِ النَّبَوي، ووَقَفَ علي الآثارِ السَّلَفِيَّة، عَلِمَ أنَّه لم يَرد قَطُّ، من طَريقٍ صَحيحٍ ولا سَقيم، عن أَحدٍ من الصَّحابَة ﷺ على اخْتِلافِ طَبقاتهم وكثرة عَدَدِهم ـ أنَّه سأَل رَسُولَ الله ﷺ عن مَعْنى شيءٍ مِمَّا وَصَفَ به الرَّبُّ سبحانه نفسه الكريمة في القُرْآنِ الكريم، وعلى لِسانِ نَبيِّه محمد ﷺ، بل كُلُّهم فَهِمُوا مَعْنَى ذلك، وسَكَتُوا عن الكلام في الصِّفات، نَعَم، ولا فَرَّقَ أَحَدٌ منهم بين كَوْنِها صِفَة ذات أو صِفَة فِعْل. وإنَّما أَثْبَتُوا له تعالى صِفات أَزَلِيَّة من العِلْم والقُدْرَة والحَياة والإرادَة والسَّمْع والبَصَر والكَلام والجَلال والإكْرام والجُود والإنْعام والعِزّ والعَظَمَة،

(٥) هذا الملحق مُستَلٌّ من كتاب المواعظ والاعتبار: ٤٣٤/١/٤ - ٤٥٠.

وساقُوا الكلامَ سَوْقًا واحدًا . وهكذا أَثْبَتوا ـ رضي الله عنهم ـ ما أَطْلَقَه الله سبحانه على نَفْسِه الكريمة من الوَجْهِ واليد ونحو ذلك ، مع نَفْي مُماثَلَة المَخْلوقين . فأَثْبَتُوا ـ رضي الله عنهم ـ بلا تَشْبيه ، ونَزَّهُوا من غير تَعْطيل ، ولم يَتَعَرَّضْ مع ذلك أحَدٌ منهم إلى تأويلِ شيءٍ من هذا ، ورَأَوا بأَجْمَعِهم إجْراء الصِّفات كما وَرَدَت .

ولم يكن عند أحَدٍ منهم ما يَسْتَدِلُّ به على وَحْدانية الله تعالى ، وعلى إثْباتِ نُبُوَّةِ محمد ﷺ ، سِوَى كِتابَ الله ، ولا عَرَفَ أحَدٌ منهم شيئًا من الطُّرُقِ الكلامية ولا مَسائِل الفَلْسَفَة . فمَضَى عَصْرُ الصَّحابَة ـ رضي الله عنهم ـ على هذا ، إلى أنْ حَدَثَ في زَمَنِهم القَوْلُ بالقَدَرِ ، وأَنَّ الأَمْرَ أنف : أي إنَّ الله تعالى لم يُقَدِّر على خَلْقِه شيئًا مِمَّا هُم عليه .

وكان أوَّلَ من قالَ بالقَدَرِ في الإسْلامِ مَعْبَدُ بن خَالِد الجُهَني ، وكان يُجالِس الحَسَن بن أبي الحَسَن البَصْري ، فتكَلَّم في القَدَرِ بالبَصْرَة ، وسَلَكَ أَهْلُ البَصْرَةِ مَسْلَكَه لمَّا رأوا عَمْرو بن عُبَيْد يَنْتَحِلُه . وأَخَذَ مَعْبَدٌ هذا الرأي عن رَجُلٍ من الأَسَاوِرَة يُقالُ له أبو يُونُس سَنْسَويه ، ويُعْرَف بالأَسْواري . فلمَّا عَظُمَتِ الفِتْنَةُ به ، عَذَّبه الحَجَّاجُ وصَلَبَه بأمْرِ عبد الملك بن مَرْوان سنة ثمانين . ولمَّا بَلَغَ عبدَ الله بن عُمَر بن الخَطَّاب ـ رضي الله عنهما ـ مَقالَةُ مَعْبَد في القَدَر تَبَرَّأ من القَدَرِيَّة .

واقْتَدَى بمَعْبَدٍ في بِدْعَته هذه جماعَةٌ ، وأَخَذَ السَّلَفُ ـ رحمهم الله ـ في ذَمِّ القَدَرِيَّة ، وحَذَّرُوا منهم كما هو معروفٌ في كُتُبِ الحَدِيث . وكان عَطاءُ ابن يَسَار قاضِيًا يَرَى القَدَر ، وكان يأتي هو ومَعْبَد الجُهَني إلى الحَسَن البَصْري ، فيقولان له : إنَّ هؤلاء يَسْفِكون الدِّماء ، ويقولون : إنَّما تَجْري أعْمالُنا على قَدَرِ الله . فقال : كَذَبَ أعْداءُ الله ، فطُعِنَ عليه بهذا ومثله .

وحَدَثَ أيضًا في زَمَنِ الصَّحابَة - رضي الله عنهم - « مَذْهَبُ الخَوارِجِ » ، وصَرَّحُوا بالتَّكْفير بالذَّنْبِ ، والخُرُوجِ على الإمام وقِتالِه . فناظَرَهم عبدُ الله بن عَبّاس - رضي الله عنهما - فلم يَرْجِعُوا إلى الحَقِّ ، وقاتَلَهم أميرُ المؤمنين عليّ بن أبي طالِب ﷺ وقَتَلَ منهم جَماعَةً كما هو معروفٌ في كُتُبِ الأخْبار .

ودَخَلَ في دَعْوَةِ الخَوارِجِ خَلْقٌ كثيرٌ ، ورُمِيَ جَماعَةٌ من أئِمَّة الإسْلام بأنَّهم يَذْهَبون إلى مَذْهَبِهم ، وعُدَّ منهم غير واحدٍ من رُواةِ الحَديث كما هو معروفٌ عند أهْلِه .

وحَدَثَ أيضًا في زَمَنِ الصَّحابَة - رضي الله عنهم - « مَذْهَبُ التَّشَيُّع لعلي بن أبي طالِب » ﷺ والغُلُوُّ فيه . فلمَّا بَلَغَه ذلك أنْكَرَه ، وحَرَقَ بالنَّار جَماعَةً مِمَّن غَلا فيه ، وأنْشَدَ :

[الرجز]

لَمَّا رَأَيْتُ الأَمْرَ أَمْرًا مُنْكَرا   أَجَّجْتُ ناري ودَعَوْتُ قُنْبُرا

وقامَ في زَمَنه ﷺ عبدُ الله بن وَهْب بن سَبَأ - المعروف بابن السَّوْداء السَّبئي - وأحْدَثَ القَوْلَ بوَصِيَّة رَسُولِ الله ﷺ لعَليّ بالإمامَة من بَعْده ، فهو وَصِيّ رَسُولِ الله ﷺ ، وخَليفَتُه على أُمَّتِه من بعده بالنَّصّ . وأحْدَثَ القَوْلَ برَجْعَة عليّ بعد مَوْتِه إلى الدُّنْيا ، وبرَجْعَةِ رَسُولِ الله ﷺ أيضًا . وزَعَمَ أنَّ عَلِيًّا لم يُقْتل ، وأنَّه حَيٌّ ، وأنَّ فيه الجُزْء الإلهي ، وأنَّه هو الذي يَجيء في السَّحاب ، وأنَّ الرَّعْدَ صَوْتُه والبَرْقَ سَوْطُه ، وأنَّه لابدَّ أنْ يَنْزِل إلى الأرْضِ فيملأها عَدْلًا كما مُلِئَت جَوْرًا .

ومن ابن سَبَأ هذا تَشَعَّبَت أصْنَافُ الغُلاةِ من الرَّافِضَة ، وصارُوا يَقُولون بالوَقْفِ - يَعْنُون أنَّ الإمامَة مَوْقُوفَةٌ على أُناسٍ مُعَيَّنين - : كقَوْلِ « الإماميَّة »

بأنَّها في الأَئِمَّة الاثْنَي عَشَر، وقَوْلِ «الإسماعيلية» بأنَّها في وَلَدِ إسماعيل بن جَعْفَر الصَّادِقِ. وعنه أيضًا أَخَذُوا القَوْلَ بغَيْبَةِ الإمام، والقَوْلَ بِرَجْعَته بعد المَوْتِ إلى الدُّنْيا، كما تَعْتَقده الإماميةُ إلى اليوم في صَاحِبِ السِّرْداب، وهو القَوْلُ بتَناسُخِ الأرْواح. وعنه أَخَذوا أيضًا القَوْلَ بأنَّ الجُزْءَ الإلهي يَحِلّ في الأَئِمَّة بعد عليّ بن أبي طالِب، وأنَّهم بذلك اسْتَحَقُّوا الإمامَة بطَريقِ الوُجُوب، كما اسْتَحَقَّ آدَم ـ عليه السَّلام ـ سُجُودَ الملائِكَة، وعلى هذا الرَّأْي كان اعْتِقادُ دُعَاةِ الخُلَفَاءِ الفاطِميين ببلاد مصر.

وابنُ سَبأ هذا هو الذي أَثارَ فِتْنَةَ أَمير المؤمنين عُثْمان بن عَفَّان ﷺ حتى قُتِلَ ـ كما ذُكِرَ في ترجمة ابن سَبَأ من كِتاب «التَّاريخ الكبير المُقَفَّى» ـ وكان له عِدَّةُ أَتْباعٍ في عامَّة الأمْصَار، وأَصْحَابٌ كثيرون في مُعْظَم الأَقْطار. فكَثُرَت لذلك الشِّيعَةُ، وصارُوا ضِدًّا للخَوارِج، وما زالَ أَمْرُهُم يَقْوَى وعَدَدُهم يَكْثُر.

ثم حَدَثَ بعد عَصْرِ الصَّحابَة ـ رضي الله عنهم ـ «مَذْهَبُ جَهْم بن صَفْوان» ببلاد المَشْرق، فعَظُمَتِ الفِتْنَةُ به. فإنَّه نَفَى أنْ يكون لله تعالى صِفَةٌ، وأَوْرَدَ على أَهْلِ الإسْلام شُكوكًا أَثَّرت في المِلَّة الإسْلامية آثارًا قَبيحَةً تَوَلَّدَ عنها بَلاءٌ كبير: وكان قُتِل المئةِ من سني الهجرة، فكَثُر أَتْباعُه على أقْوالِه التي تَئول إلى التَّعْطيل. فأكبر أَهْلُ الإسْلام بِدْعَته، وتمالئوا على إنْكارِها وتَضْليل أَهْلِها، وحَذَّرُوا من الجَهْمِيَّة وعادَوهم في الله، وذَمُّوا مَنْ جَلَسَ إليهم، وكَتَبُوا في الرَّدِّ عليهم ما هو معروفٌ عند أَهْلِه.

وفي أثناءِ ذلك حَدَثَ «مَذْهَبُ الاعْتِزال»، منذ زَمَنِ الحَسَن بن أبي الحَسَن البَصْري ـ رحمه الله ـ بعد المئتين من سني الهِجْرَة، وصَنَّفُوا فيه مَسائِلَ في العَدْلِ والتَّوْحيد، وإثْباتِ أفْعالِ العِباد، وأنَّ الله تعالى لا يَخْلق الشَّرَّ، وجَهَرُوا

بأنَّ الله لا يُرَى في الآخِرَة ، وأنْكَرُوا عَذابَ القَبْرِ على البَدَن ، وأَعْلَنُوا بأنَّ القُرآنَ مَخْلُوقٌ مُحْدَثٌ ، إلى غير ذلك من مَسائِلِهم . فتَبِعَهم خَلائِقُ في بِدَعِهم ، وأكثروا من التَّصْنيفِ في نُصْرَةِ مَذْهَبِهم بالطُّرُقِ الجَدَلِيَّة . فنَهَى أئِمَّةُ الإسْلام عن مَذْهَبِهم ، وذَمُّوا عِلْمَ الكلام ، وهَجَروا من يَنْتَحِله . ولم يَزَل أمْرُ المُعْتَزِلَة يَقْوى وأتْباعُهم تَكْثُر ومَذْهَبُهم يَنْتَشِر في الأرْض .

ثم حَدَثَ « مَذْهَبُ التَّجْسيم » المُضاد لمَذْهَب الاعْتِزال . وظَهَرَ مُحمَّد ابن كَرَّام ابن عرَّاق بن حَزابة أبو عبد الله السِّجِسْتاني ، زَعيم الطَّائِفَة الكَرَّامية ، بعد المائتين من سني الهجرة ، وأثْبَتَ الصِّفات حتى انتهى فيها إلى التَّجْسيم والتَّشْبيه ، وحَجَّ وقَدِمَ الشَّام ، وماتَ بزُغَر في صَفَر سنة ستٍّ وخمسين ومائتين ، فدُفِنَ بالقُدْس . وكان هناك من أصْحابِه زِيادَةٌ على عشرين ألفًا على التَّعَبُّد والتَّقَشُّف ، سوى من كان منهم ببلاد المَشْرق وهم لا يُحْصَوْن لكثرتهم ، وكان إمامًا لطائِفتي الشَّافعية والحَنَفِيَّة . وكانت بين الكَرَّامية بالمَشْرِق وبين المُعْتَزِلَة مُناظراتٌ ومُناكراتٌ وفِتَنٌ كثيرة مُتَعَدِّدة أزْماتها .

هذا وأَمْرُ الشِّيعَة يَفْشُو في النَّاس ، حتى حَدَثَ « مَذْهَبُ القَرامِطَة » المَنْسوبين إلى حَمْدان الأشْعَث ، المعروف بقَرْمَط من أجْلِ قِصَرِ قامَتِه وقِصَرِ رجليه وتَقارُب خَطْوه . وكان ابتداءُ أمْرِ قَرْمَط هذا في سنة أربعٍ وستين ومئتين ، وكان ظُهورُه بسَوادِ الكُوفَة ، فاشْتُهِرَ مَذْهَبُه بالعِراق . وقامَ من القَرامِطَة ببلاد الشَّام صاحِبُ الحال والمُدَّثِّر والمُطَوَّق . وقامَ بالبَحْرَيْن منهم أبو سَعيد الجَنَّابي من أهْلِ جَنَّابَة ، وعَظُمَت دَوْلَتُه ودَوْلةُ بنيه من بعده ، حتى أَوْقَعُوا بعَساكِر بَغْداد ، وأخافُوا خُلَفاءَ بني العَبَّاس ، وفَرَضُوا الأمْوالَ التي تُحْمَل إليهم في كلِّ سنةٍ على أهْل بَغْداد وخُراسان والشَّام ومصر واليَمَن ، وغَزَوا بَغْداد والشَّام ومصر والحِجَاز ، وانْتَشَرت دُعاتُهم بأقْطارِ الأرْض .

فدَخَلَ جماعاتٌ من النَّاسِ في دَعْوَتِهِم ، ومالوا إلى قَوْلِهِم الذي سَمَّوه « عِلْم الباطِن » . وهو تأويل شَرائِع الإسْلام وصَرْفِها عن ظَواهِرِها إلى أُمورٍ زَعَمُوها من عند أنفسهم ، وتأويل آياتِ القُرْآن ودَعْواهم فيها تأويلًا بعيدًا ، انْتَحَلُوا القَوْلَ به بِدَعًا ابْتَدعُوها بأهْوائِهِم ، فَضَلُّوا وأضَلُّوا عالمًا كثيرًا .

هذا وقد كان المأمونُ عبدُ الله بن هارون الرَّشيد ، سابع خُلَفاء بني العَبَّاس ببَغْداد ، لمَّا شُغِفَ بالعُلُوم القَديمَة ، بَعَثَ إلى بِلادِ الرُّوم من عَرَّبَ له كُتُبَ الفَلاسِفَة ، وأتاه بها في أعْوام بِضعَ عَشْرَةَ ومئتين من سني الهجرة ، فانْتَشَرَت مَذاهِبُ الفَلاسِفَة في النَّاس ، واشْتُهِرَت كُتُبُهم بعامَّة الأمْصار ، وأقْبَلَتِ المُعْتَزِلَةُ والقَرامِطَةُ والجَهْمِيَّةُ وغيرهم عليها ، وأكثروا من النَّظَرِ فيها والتَّصَفُّحِ لها . فانْجَرّ على الإسلام وأهْلِه من عُلُوم الفلاسِفَة ما لا يُوصَفُ من البَلاءِ والمِحْنَة في الدِّين ، وعَظُمَ بالفَلْسَفَةِ ضَلالُ أهْلِ البِدَع ، وزادَتهم كُفْرًا إلى كُفْرِهم .

فلمَّا قامَت « دَوْلَةُ بني بُوَيْه » ببَغْداد في سنة أربعٍ وثلاثين وثلاثمئة ، واسْتَمرُّوا إلى سنة سبعٍ وثلاثين وأربعمئة ، وأظْهَروا « مَذْهَب التَّشَيُّع » قَوِيَت بهم الشِّيعَةُ ، وكَتَبُوا على أبْوَابِ المساجِد في سنة إحدى وخمسين وثلاث مائة « لَعَنَ الله مُعاوِيَة بن أبي سُفْيان ، ولَعَنَ من أغْضَبَ فاطِمَة ، ومَنْ مَنَعَ الحَسَن أنْ يُدْفَن عند جَدِّه ، ومَنْ نَفَى أبا ذَرٍّ الغِفاري ، ومن أخْرَج العَبَّاسَ من الشُّورَى » . فلمَّا كان اللَّيْلُ حَكَّه بعضُ النَّاسِ ، فأشارَ الوَزيرُ المُهَلَّبي أنْ يُكْتَب بإذْن مُعِزّ الدَّوْلَة « لَعَنَ الله الظَّالِمين لأهْلِ البَيْت » ، ولا يُذْكَر أحَدٌ في اللَّعْن غير مُعاوِيَة ، ففُعِلَ ذلك . وكَثُرَت ببَغْداد الفِتَنُ بين الشِّيعَة والسُّنَّة ، وجَهَرَ الشِّيعَةُ في الأذان بـ « حَيّ على خَيْرِ العَمَل » في الكَرْخ . وفَشَا مَذْهَبُ الاعْتِزال بالعِراق وخُراسان وما وَراءَ النَّهْر ، وذَهَبَ إليه جَماعَةٌ من مشاهير الفُقَهاء .

وقَوِيَ مع ذلك أَمْرُ الخُـلَفاءِ الفاطِميين بإفريقِيَّة وبلاد المغرب، وجَهَرُوا بـ « مَذْهَبِ الإسْماعيلية » ، وبَثُّوا دُعاتَهم بأرْضِ مصر ، فاسْتَجابَ لهم خَلْقٌ كثيرٌ من أهْلِها ، ثم مَلَكوها سنة ثمانٍ وخمسين وثلاث مئةٍ ، وبَعَثُوا بعساكِرهم إلى الشَّام . فانْتَشَرَت « مَذاهِبُ الرَّافِضَة » في عامَّةِ بلاد المغرب ومصر والشَّام ودِيار بَكْر والكُوفَة والبَصْرَة وبَغْداد وجميع العراق وبلاد خُراسان وما وَرَاء النَّهْر ، مع بلاد الحِجاز واليَمَن والبَحْرَيْن ، وكانت بينهم وبين أهْلِ السُّنَّة من الفِتَنِ والحُرُوبِ والمقَاتِل ما لا يُمْكِن حَصْرُه لكثرته .

واشْتُهِرَت مَذاهِبُ الفِرَق من القَدَرِيّة و الجَهْمِيَّة والمُعْتَزِلَة و الكَرَّامِيَّة والخَوارِج والرَّوافِض والقَرامِطَة والباطِنيَّة حتى ملأتِ الأرْض . وما منهم إلَّا من نَظَرَ في الفَلْسَفَة ، وسَلَكَ من طُرُقِها ما وَقَعَ عليه اخْتيارُه ، فلم يَبْق مِصْرٌ من الأمْصَار ، ولا قُطْرٌ من الأقْطار إلَّا وفيه طَوائِفُ كثيرة مِمَّن ذكرنا .

وكان أبو الحَسَن عليّ بن إسْماعيل الأَشْعَري قد أَخَذَ عن أبي عليّ محمد بن عبد الوهَّاب الجُبَّائي ، ولازَمَه عِدَّةَ أعْوام . ثم بَدَا له فتَرَكَ مَذْهَبَ الاعْتِزال ، وسَلَكَ طَرِيقَ أبي محمد عبد الله بن محمد بن سَعيدِ بن كُلَّاب ، ونَسَجَ على قَوانِينه في الصِّفاتِ والقَدَرِ ، وقال بالفاعِلِ المُخْتَار ، وتَرْكِ القَوْلِ بالتَّحْسين والتَّقْبيح العَقْليين ، وما قيل في مَسائِل الصَّلاح والأَصْلح ، وأَثْبَتَ أنَّ العَقْلَ لا يُوجِبُ المعارِف قَبْل الشَّرْع ، وأنَّ العُلومَ وإنْ حَصَلَت بالعَقْل فلا تَجِب به ولا يَجِب البَحْثُ عنها إلَّا بالسَّمْع ، وأنَّ الله تعالى لا يَجِب عليه شيءٌ ، وأنَّ النُّبوَّات من الجائِزات العقلية والواجِبات السَّمْعية ، إلى غير ذلك من مَسائِله التي هي مَوْضُوعُ أُصُولِ الدِّين .

مَذْهَبُ الأَشْعَري:

وحَقيقَةُ «مَذْهَبِ الأَشْعَري» ـ رحمه الله ـ أنَّه سَلَكَ طَرِيقًا بين النَّفْي

الذي هو مَذْهَبُ الاعْتِزال ، وبَيْن الإثْبات الذي هو مَذْهَبُ أهْلِ التَّجْسيم ، وناظرَ على قَوْلِه هذا ، واحْتَجَّ لمَذْهَبِه . فمالَ إليه جَمَاعَةٌ وعَوَّلُوا على رأيه : منهم القاضي أبو بكر محمد بن الطَّيِّب البَاقِلَّاني المالِكي ، وأبو بكر محمد ابن الحَسَنَ بن فُورَك ، والشَّيْخُ أبو إسْحاق إبراهيم بن محمد بن مَهْران الإسْفراييني ، والشَّيْخُ أبو إسْحاق إبراهيم ابن عليّ بن يوسُف الشِّيرازي ، والشَّيْخُ أبو حامِد محمد بن محمد بن أَحْمَد الغَزالي ، وأبو الفَتْح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشَّهْرَسْتاني ، والإمامُ فَخْرُ الدِّين محمد بن عُمَر بن الحسين الرَّازِي ، وغيرهم مِمَّن يطول ذكره . ونَصَروا مَذْهَبه ، وناظَروا عليه ، وجادَلوا فيه ، واسْتَدَلُّوا له في مُصَنَّفاتٍ لا تَكادُ تُحْصَر . فانْتَشَرَ « مَذْهَبُ أبي الحَسَن الأَشْعَري » في العِراق من نحو سنة ثمانين وثلاث مئةٍ ، وانْتَقَلَ منه إلى الشَّام .

فلمَّا مَلَكَ السُّلْطانُ الملكُ النَّاصِرُ صَلاحُ الدِّين يُوسُف بن أَيُّوب ديار مصر ، كان هو وقاضِيه صَدْرُ الدِّين عبد الملك بن عِيسَىٰ بن دِرْباس الماراني على هذا المَذْهَب ، قد نَشَأا عليه منذ كانا في خِدْمَة السُّلْطان الملك العادِل نُور الدِّين محمود ابن زَنْكي بدِمَشْق ، وحَفِظَ صَلاحُ الدِّين في صِباه « عَقيدَةً » أَلَّفَها له قُطْبُ الدِّين أبو المعالي مَسْعود بن محمد بن مَسْعود النَّيْسابوري ، وصارَ يُحَفِّظها صِغارَ أَوْلادِه ، فلذلك عَقَدوا الخَناصِرَ وشَدُّوا البَنانَ على مَذْهَبِ الأَشْعَري ، وحَمَلوا في أيَّام دَوْلَتِهم كافَّةَ النَّاسِ على الْتِزامِه . فتَمادَى الحَالُ على ذلك جَميعَ أيَّام الملوك من بني أَيُّوب ، ثم في أيَّام مَوالِيهم الملوك من الأَتْراك .

واتَّفَقَ مع ذلك تَوَجُّه أبي عبد الله محمد بن تُومَرْت ، أَحَدِ رجالات المغرب ، إلى العِراق ، وأَخَذَ عن أبي حَامِدِ الغَزالي مَذْهَبَ الأَشْعَري . فلمَّا

عادَ إلى بلاد المغرب ، وقامَ في المَصامِدَة يُفَقِّهُهم ويُعَلِّمهم ، وَضَعَ لهم « عَقيدَةً » لَقَفَها عنه عامَّتُهم ، ثم مات . فخَلَفَه بعد مَوْتِه عبدُ المُؤْمن بن عليّ القَيْسي ، وتلقَّب بأمير المُؤْمنين ، وغَلَبَ على مَمالِك المغرب هو وأوْلادُه من بعده مُدَّةَ سنين ، وتَسَمَّوا بـ« المُوَحِّدين » ؛ فلذلك صارَت دَوْلَةُ المُوَحِّدين ببلاد المغرب تَسْتَبيحُ دِماءَ مَن خالَف عَقيدَة ابن تُومَرْت ، إذْ هو عندهم الإمامُ المعلوم المَهْدي المَعْصُوم ، فكم أراقُوا بسَبَبِ ذلك من دِماءِ خَلائِقَ لا يُحْصِيها إلَّا الله خالِقُها سبحانه وتعالى ، كما هو مَعْروفٌ في كُتُبِ التاريخ .

فكان هذا هو السَّبَبَ في اشْتِهارِ « مَذْهَب الأَشْعَري » وانْتِشاره في أمْصار الإسْلام ، بحيث نُسِيَ غيرُه من المذاهِب وجُهِلَ ؛ حتى لم يَبْقَ اليوم مَذْهَبٌ يُخالِفه ، إلَّا أن يكون مَذْهَبُ الحَنابِلَة ، أتْباع الإمام أبي عبد الله أَحْمَد بن محمد ابن حَنْبَل ﷺ فإنَّهم كانوا على ما كان عليه السَّلَفُ لا يَرَوْن تأْويل ما وَرَدَ من الصِّفات .

إلى أنْ كان بعد السبع مئةٍ من سني الهجرة ، اشْتُهِرَ بدِمَشْق وأعْمالِها تَقِيُّ الدِّين أبو العَبَّاس أحمد بن عبد الحَليم بن عبد السَّلام بن تَيْمِيَّة الحَرَّاني ، فتصدَّى للانْتِصار لمَذْهَبِ السَّلَف ، وبالَغَ في الرَّدِّ على مَذْهَب الأشاعِرَة ، وصَدَعَ بالنَّكير عليهم وعلى الرَّافِضَة وعلى الصُّوفِيَّة ؛ فافْتَرَقَ النَّاسُ فيه فريقان :

فَريقٌ يَقْتَدى به ، ويُعَوِّلُ على أقْوالِه ، ويَعْمَلُ برأيه ، ويرى أنَّه شَيْخُ الإسْلام وأَجَلُّ حُفَّاظ أهْلِ المِلَّة الإسلامية . وفريقٌ يُبَدِّعه ويُضَلِّله ، ويُزْرى عليه بإثْباتِه الصِّفات ، ويَنْتَقِد عليه مَسائِل : منها ما له فيه سَلَف ، ومنها ما زَعَموا أنَّه خَرَقَ فيه الإجْماع ولم يكن له سَلَف . وكانت له ولَهم خُطُوبٌ كثيرة ، وحِسَابُه وحِسابُهم على الله الذي لا يَخْفى عليه شيءٌ في الأَرْضِ ولا في السَّماء ، وله إلى وَقْتِنا هذا عِدَّةُ أَتْباعٍ بالشَّام وقليلٌ بمصر .

هذا وبين «الأَشاعِرَة» و «الماتُرِيدِيَّة»، أَتْباعُ أبي مَنْصور محمد بن محمد بن محمود الماتُرِيدي، وهم طائِفَةُ الفُقَهاء الحَنَفِيَّة مُقَلِّدو الإمام أبي حَنيفَةَ النُّعْمان بن ثابِت وصاحِبَيْه أبي يُوسُف يَعْقُوب بن إبراهيم الحَضْرَمي ومحمد بن الحَسَن الشَّيْباني ـ رضي الله عنهم ـ من الخِلافِ في العقائِد ما هو مَشْهُورٌ في مَوْضِعه. وهو إذا تُتُبِّعَ يَبْلُغ بِضْع عَشْرة مسألة، كان بسَبَبِها في أَوَّلِ الأَمْرِ تَبايُنٌ وتنافُرٌ، وقَدَحَ كلٌّ منهم في عَقيدَةِ الآخر، إلَّا أنَّ الأمْرَ آل آخِرًا إلى الإغْضَاء، ولله الحَمْد.

فهذا ـ أَعَزَّكَ الله ـ بَيانُ ما كانَت عليه عَقائِدُ الأُمَّة، من ابْتِداءِ الأَمْر إلى وَقْتِنا هذا، قد فَصَّلْتُ فيه ما أجْمَلَه أَهْلُ الأَخْبار، وأَجْمَلْتُ ما فَصَّلوا. فدونَك، طالِبَ العِلْم، تَناوُلَ ما قد بَذَلْتُ فيه جُهْدي، وأَطَلْتُ بسببه سَهَري وكَدِّي في تَصَفُّحِ دَواوين الإسْلام وكُتُبِ الأخْبار. فقَد وَصَلَ إليك صَفْوًا، ونِلْتَه عَفْوًا بلا تَكَلُّفِ مَشَقَّةٍ ولا بَذْلِ مَجْهودٍ، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الآية ١١ سورة إبراهيم].

أبو الحَسَن الأَشْعَري:

أبو الحسن علي بن إسْماعيل بن أبي بِشْر إسْحاق بن سالِم بن إسْماعيل ابن عبد الله بن مُوسىٰ بن بِلال بن أبي بُرْدَة عامِر بن أبي مُوسىٰ ـ واسمه عبد الله بن قَيْس ـ الأَشْعَري البَصْري. وُلِدَ سنة ستٍّ وستين ومئتين، وقيل سنة سبعين، وتوفي ببَغْداد سنة بِضْعٍ وثلاثين وثلاث مئة، وقيل سنة أرْبع وعشرين وثلاث مئة.

سَمِعَ زَكريا السَّاجي، وأبا خَليفةَ الجُمَحي، وسَهْل بن نُوح، ومحمد ابن يَعْقُوب المُقْرئ، وعبد الرَّحْمَن بن خَلَف الضَّبِّي المصري. ورَوَى عنهم

في تَفْسيره كثيرًا ، وتَلْمَذَ لزَوْجِ أمِّه أبي علي محمد بن عبد الوَهَّاب الجُبَّائي ، واقْتَدَى برأيه في الاعْتزالِ عِدَّةَ سنين حتى صارَ من أئِمَّة المُعْتَزِلة ، ثم رَجَعَ عن القَوْلِ بخَلْقِ القُرْآن وغيره من آراءِ المُعْتَزِلَة .

وصَعِدَ يوم الجُمُعَة بجَامِعِ البَصْرَة كُرْسِيًّا ، ونادَى بأعْلى صَوْتِه : « من عَرَفَني فقد عَرَفَني ، ومن لم يَعْرِفْني فأنا أُعَرِّفه بنَفْسَي ؛ أنا فلان ابن فلان ، كنت أقول بخَلْقِ القُرْآن ، وإنَّ الله لا يُرَى بالأَبْصَار ، وإنَّ أَفْعَالَ الشَّرِّ أنا أَفْعَلُها . وأنا تائِبٌ مُقْلِعٌ ، مُعْتَقِدٌ الرَّدَّ على المُعْتَزِلَة ، مُبَيِّنٌ لفَضائِحهم ومَعايِبِهم » .

وأَخَذَ من حينئذٍ في الرَّدِّ عليهم ، وسَلَكَ بَعْضَ طَريق أبي محمد عبد الله ابن محمد بن سَعيد بن كُلَّاب القَطَّان ، وبَنَى على قَواعِدِه ، وصَنَّفَ خمسة وخمسين تَصْنيفًا ، منها كِتابُ « اللُّمَع » ، وكِتابُ « المُوجَز » ، وكِتابُ « إيضاح البُرْهان » ، وكِتابُ « التَّبْيين على أُصُولِ الدِّين » ، وكِتابُ « الشَّرْح والتَّفْصيل في الرَّدِّ على أَهْلِ الإفْك والتَّضْليل » ، وكِتابُ « الإبانَة » ، وكِتابُ « تَفْسير القُرْآن » يُقالُ إنَّه في سبعين مُجَلَّدًا .

وكانت غَلَّتُه من ضَيْعَةٍ وَقَفَها بِلالُ بن أبي بُرْدَة على عَقِبه ، وكانت نَفَقَتُه في السنة سبعة عشر دِرْهَمًا ، وكانت فيه دُعابَةٌ ومَزْحٌ كثير .

وقال مَسْعود بن شَيْبَة في «كِتابِ التَّعْليم» : كان حَنَفيَّ المَذْهب ، مُعْتَزِليَّ الكَلام ، لأنَّه كان رَبيبَ أبي عليٍّ الجُبَّائي ، وهو الذي رَبَّاه وعَلَّمَه الكَلام . وذَكَرَ الخَطيبُ أنَّه كان يجلس أيَّامَ الجُمُعات في حَلْقَةِ أبي إسحاق المَرْوَزي الفَقيه في جَامِعِ المَنْصُور .

وعن أبي بكر بن الصَّيْرَفي : كان المُعْتَزِلَةُ قد رَفَعوا رُءُوسَهم حتى أَظْهَر الله تعالى الأَشْعَري ، فحَجَزَهم في أقْماعِ السَّماسِم .

وجُمْلَةُ عَقيدَته : أنَّ الله تعالى عالِمٌ بعِلْم ، قادِرٌ بقُدْرَة ، حَيٌّ بحَياة ، مُريدٌ بإرادَة ، مُتَكَلِّمٌ بكَلام ، سَميعٌ بسَمْعٍ ، بَصيرٌ ببَصَرٍ ، وأنَّ صِفاتَه أَزَلِيَّة قائِمَةٌ بذاتِه تعالى ، لا يُقالُ هي هو ولا هي غيره ، ولا لا هي هو ولا غيره ، وعِلْمُه واحِدٌ يتعلَّق بجميع المعلومات ، وقُدْرَتُه واحِدَةٌ تتعلَّق بجميع ما يَصِحّ وُجودُه ، وإرادتُه واحِدَةٌ تتعلَّق بجميع ما يَقْبَل الاختصاص ، وكلامُه واحِدٌ : هو أَمْرٌ ونَهْيٌ ، وخَبَرٌ واسْتِخْبارٌ ، ووَعْدٌ ووَعيد .

وهذه الوُجوه راجِعَةٌ إلى اعْتباراتٍ في كلامه لا إلى نَفْس الكلام ، والألْفاظ المُنَزَّلَة على لِسان الملائكة إلى الأنبياء دِلالات على الكلام الأَزَلي . فالمَدْلول ـ وهو القُرْآن المَقْرُوء ـ قَديمٌ أَزَليّ ، والدَّلالة ـ وهي العبارات ، وهي القِراءَة ـ مخلوقَةٌ مُحْدَثَة .

قال : وفَرَّقَ بين القِراءَة والمَقْروء ، والتِّلاوة والمَتْلُو . كما فَرَّق بين الذِّكْر والمَذْكور ، قال : والكَلامُ معنًى قائِمٌ بالنَّفْس ، والعبارَة دالَّةٌ على ما في النَّفْس ، وإنَّما تُسَمَّى العِبارَة كلامًا مَجازًا .

قال : وأرادَ الله تعالى جَميعَ الكائِنات : خَيْرها وشَرِّها ونَفْعِها وضَرِّها . ومالَ في كلامِه إلى جَواز تَكْليف ما لا يُطاق ، لقَوْله : إنَّ الاسْتِطاعَة مع الفِعْل ، وهو مُكَلَّف بالفِعْل قَبْله ، وهو غير مُسْتَطيع قَبْله ، على مَذْهَبِه ، قال : وجَميعُ أفْعالِ العِبادِ مَخْلوقَة مُبْدَعَة من الله تعالى ، مُكْتَسَبَة للعَبْد ، والكَسْبُ عِبارَة عن الفِعْل القائِم بمَحَلّ قُدْرَة العبْد .

قال : والخالِقُ هو الله تعالى حقيقَةً ، لا يُشارِكه في الخَلْق غَيْرُه ، فأَخَصُّ وَصْفِه هو القُدْرَة والاخْتِراع ، وهذا تَفْسيرُ اسمه البارئ .

قال : وكُلُّ مَوْجُودٍ يَصِحّ أنْ يُرَى ، والله تعالى مَوْجودٌ ، فيَصِحّ أنْ يُرَى ، وقد صَحَّ السَّمْع بأنَّ المؤمنين يَرَوْنَه في الدَّار الأُخْرى في الكِتاب والسُّنَّة ،

ولا يَجُوزُ أنْ يُرَى في مَكانٍ ولا صُورَةٍ مقابلة واتِّصال شُعاع، فإنَّ ذلك كلَّه مُحال. وماهِيَّة الرُّؤْيَة له فيها رأيان: أحَدُهُما أنَّه عِلْمٌ مَخْصوصٌ يَتَعلَّقُ بالوُجود دون العَدَم، والثَّاني أنَّه إدْراكٌ وراء العِلْم. وأَثْبَتَ السَّمْع والبَصَر صِفَتَين أزليتين، هما إدْراكان وَرَاء العِلْم. وأَثْبَت اليَدَيْن والوَجْه صِفات خَبَرِيَّة، ورَدَ السَّمْع بها فيجب الاعْتِراف به.

وخالَفَ المُعْتَزِلَة في الوَعْدِ والوَعيد، والسَّمْعِ والعَقْلِ من كلِّ وَجْه. وقال: الإيمانُ هو التَّصْديقُ بالقَلْبِ، والقَوْلُ باللِّسان. والعَمَلُ بالأرْكان فُرُوع الإيمان: فمَن صَدَّقَ بالقَلْبِ، أي أَقَرَّ بوَحْدانية الله تعالى، واعْتَرَفَ بالرُّسُل تَصْديقًا لهم فيما جاءُوا به، فهو مُؤْمِن. وصَاحِبُ الكبيرة إذا خَرَجَ من الدُّنْيا من غير تَوْبَة، حُكْمُه إلى الله: إمَّا أنْ يَغْفِرَ له برَحْمَتِه أو يَشْفَع له رُسُولُ الله ﷺ، وإمَّا أنْ يُعَذِّبه بعَدْلِه، ثم يُدْخِله الجَنَّة برَحْمَتِه، ولا يُخَلِّد في النَّارِ مُؤْمِنٌ.

قال: ولا أقولُ إنَّه يَجب على الله سبحانه قَبولُ تَوْبَته بحُكْمِ العَقْل، لأنَّه هو المُوجِب، لا يجب عليه شيءٌ أصْلًا، بل قد وَرَدَ السَّمْعُ بقبول تَوْبَة التَّائبين، وإجابةِ دَعْوَة المضْطَرِّين. وهو المالِكُ لخَلْقِه يَفْعَل ما يَشاء، ويَحْكُم ما يُريد، فلو أَدْخَلَ الخَلائِق بأَجْمَعِهم النَّار لم يكن جَوْرًا، ولو أَدْخَلَهم الجَنَّة لم يكن حَيْفًا، ولا يُتَصَوَّر منه ظُلْمٌ، ولا يُنْسَبُ إليه جَوْرٌ؛ لأنَّه الملك المُطْلَق.

والواجِباتُ كلُّها سَمْعِيَّة، فلا يُوجِب العَقْل شيئًا أَلبتَّة، ولا يَقْتَضي تَحْسينًا ولا تَقْبيحًا. فمَعْرِفَة الله تعالى، وشُكْر المُنْعِم، وإثابَة الطَّائِع، وعِقاب العاصِي، كلُّ ذلك بحَسَب السَّمْع دون العَقْل. ولا يجب على الله شيء: لا صَلاح ولا أَصْلَح ولا أَلْطَف، بل الثَّواب والصَّلاح واللُّطْف

والنِّعَم، كلّها تَفضُّلٌ من الله تعالى. ولا يَرْجِع إليه تعالى نَفْعٌ ولا ضُرٌّ، فلا يَنْتَفِع بشُكْرِ شاكِرٍ، ولا يَتَضَرَّر بكُفْرِ كافِرٍ، بل يَتَعالى ويَتَقَدَّس عن ذلك.

وبَعْثُ الرُّسُل جَائِزٌ لا واجِبٌ ولا مُسْتَحيل. فإذا بَعَثَ الله تعالى الرَّسُولَ، وأَيَّدَه بالمعجزة الخارِقَة للعادَة، وتَحَدَّى ودَعَا النَّاس، وَجَبَ الإصْغاءُ إليه، والاسْتِماعُ منه، والامْتِثالُ لأوامِره، والانْتِهاءُ عن نواهِيه. وكَراماتُ الأَوْلياءِ حَقٌّ، والإيمانُ بما جَاءَ في القُرْآن والسُّنَّة من الإخْبار عن الأُمورِ الغائِبَة عَنَّا - مثل اللَّوْح والقَلَم، والعَرْش والكُرْسي، والجَنَّة والنَّار - حَقٌّ وصِدْقٌ.

وكذلك الإخْبارُ عن الأُمورِ التي سَتَقعُ في الآخِرة: مثل سُؤَال القَبْر، والثَّواب والعِقاب فيه، والحَشْر والمَعاد، والمِيزَان والصِّراط، وانْقِسام فَريقٍ في الجَنَّة وفريقٍ في السَّعير، كلُّ ذلك حَقٌّ وصِدْقٌ يجب الإيمانُ والاعْتِرافُ به. والإمَامَةُ تَثْبُت بالاتِّفاق والاخْتِيار دون النَّصِّ والتَّعْيين على واحِدٍ مُعَيَّن، والأَئِمَّةُ مُتَرَتِّبون في الفَضْل تَرَتُّبَهم في الإمامَة.

قال: ولا أَقُول في عائِشَةَ وطَلْحَة والزُّبَيْر، - رضي الله عنهم - إلَّا أنَّهم رَجَعوا عن الخَطَأ. وأقول: إنَّ طَلْحَة والزُّبَيْر من العَشَرَة المُبَشَّرين بالجَنَّة، وأقُول في مُعاوِيَة وعَمْرو بن العَاص: إنَّهما بَغَيا على الإمام الحَقّ عليّ بن أبي طالِب ﷺ فقاتَلَهم مُقاتَلَة أهْل البَغْي. وأقُولُ: إنَّ أهْلَ النَّهْروان الشُّراة هم المارِقون عن الدِّين، وإنَّ عَلِيًّا ﷺ كان على الحَقّ في جَميعِ أحْوالِه، والحَقُّ معه حيث دار.

فهذه جُمْلَةٌ من أُصُولِ عَقيدَتِه التي عليها الآن جماهِيرُ أهْلِ الأمْصَار الإسلامية، والتي مَنْ جَهَر بخِلافِها أُريقَ دَمُه.

والأَشاعِرَةُ يُسَمُّون «الصِّفاتِيَّة» لإثْباتِهم صِفاتِ الله تعالى القَديمَة، ثم

افْترقُوا في الألْفاظِ الوارِدَة في الكِتاب والسُّنَّة ـ كالاسْتِواء ، والنُّزُول ، والأُصْبُع واليَدِ ، والقَدَم ، والصُّورَة ، والجَنْب ، والمَجِيء ـ على فِرْقَتَيْن : فِرْقَةٍ تُؤَوِّلُ جَميعَ ذلك على وُجوهٍ محتملة اللَّفْظ . وفِرْقَةٍ لم يَتعَرَّضُوا للتأويل ، ولا صارُوا إلى التَّشْبيه ، ويُقالُ لهؤلاء « الأَشْعَرِيَّة الأَثَرية » .

فصارَ للمسلمين في ذلك خمسةُ أقْوال : أَحَدُها : اعْتِقادُ ما يُفْهَم مثله من اللُّغَة ، وثانيها : السُّكوت عنها مُطْلَقًا ، وثالثُها : السُّكُوت عنها بعد نَفْي إرادَة الظَّاهِر ، ورابعُها : حَمْلُها على المجاز ، وخامسُها : حَمْلُها على الاشْتِراك . ولكلِّ فريقٍ أدِلَّة وحِجاجٍ تَضَمَّنَتها كُتُبُ أُصولِ الدِّين ، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [الآيتان ١١٨، ١١٩ سورة هود] ، ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [الآية ١١٣ سورة البقرة] .

فَصْــلٌ

اعْلَم أنَّ الله سُبْحانَه طَلَبَ من الخَلْقِ مَعْرِفته بقَوْلِه تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الآية ٥٦ سورة الذاريات] . قال ابنُ عَبَّاس وغيره : يَعْرِفُون . فخَلَقَ تعالى الخَلْق ، وتَعَرَّفَ إليهم بأَلْسِنَة الشَّرائِع المنزَّلة ، فعَرَفَه من عَرَفَه سبحانه منهم على ما عَرَّفَهم فيما تَعَرَّف به إليهم .

وقد كان النَّاسُ ، قَبْل إنْزالِ الشَّرائِع ببَعْثَة الرُّسُل ـ عليهم السلام ـ عِلْمهم بالله تعالى إنَّما هو بطَرِيقِ التَّنْزيه له عن سِماتِ الحُدُوث ، وعن التَّرْكيب ، وعن الافْتِقار ، ويَصِفُونه سبحانه بالاقْتِدار المُطْلَق . وهذا التَّنْزيه هو المشهور عَقْلًا ، ولا يَتَعَدَّاه عَقْلٌ أصْلًا .

فلمَّا أنْزَلَ الله شَريعَته على رَسُولِه مُحَمَّد ﷺ ، وأَكْمَل دِينَه ، كان سَبيلُ العارِف بالله أن يَجْمَعَ في معرفته بالله بين مَعْرِفَتَيْن : إحْداهُما المَعْرِفَة التي

تَقْتَضيها الأدِلَّةُ العَقْليةُ ، والأخرى المَعْرِفَةُ التي جاءَت بها الإخْبارات الإلهية ، وأن يَرُدَّ عِلْمَ ذلك إلى الله تعالى ، ويؤمن به وبكلِّ ما جاءَت به الشَّريعَة على الوَجْهِ الذي أرادَه الله تعالى ، من غير تأويلٍ بفِكْره ، ولا تَحَكُّم فيه برَأْيه .

وذلك أنَّ الشَّرائعَ إنَّما أنْزَلَها الله تعالى لعَدَمِ استِقْلالِ العُقُولِ البَشَرِيَّة بإدْراكِ حَقائِق الأشياء على ما هي عليه في عِلْم الله . وأنَّى لها ذلك وقد تَقَيَّدَت بما عندها من إطْلاقِ ما هنالك ؟ فإن وَهَبَها عِلْمًا بمُرادِه من الأوْضاع الشَّرْعية ، ومَنَحها الاطِّلاع على حُكْمِه في ذلك كان من فَضْلِه تعالى . فلا يُضيفُ العارِف هذه المِنَّة إلى فِكْره ، فإنَّ تَنْزيهَه لرَبِّه تعالى بفِكْره يجب أن يكون مُطابقًا لما أنْزَلَه سبحانه على لِسانِ رَسُولِه ﷺ من الكِتاب والسُّنَّة . وإلَّا فهو تعالى مُنَزَّهٌ عن تَنْزيه عُقُول البَشَر بأفْكارِها ، فإنَّها مُقَيَّدة بأوْطارِها ، فتَنْزيهها كذلك مُقَيَّد بحَسَبِها وبمُوجِب أحْكامِها وآثارِها ـ إلَّا إذا خَلَت عن الهَوَى ، فإنَّها حينئذٍ يَكْشِفُ الله لها الغِطاء عن بَصائِرِها ، ويَهْديها إلى الحَقّ . فتَنَزَّهه تعالى عن التَّنْزيهات العُرْفِيَّة بالأفْكار العادية .

وقد أَجْمَعَ المُسْلمون قاطِبَةً على جَوازِ رِوايَةِ الأحاديث الوَارِدَة في الصِّفات ونَقْلِها وتَبْليغِها ، من غير خِلافٍ بينهم في ذلك . ثم أَجْمَعَ أَهْلُ الحَقِّ منهم على أنَّ هذه الأحاديث مَصْروفَة عن احْتِمال مُشابَهَة الخَلْق ، لقَوْلِ الله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الآية ١١ سورة الشورى] ، ولقول الله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ [الآيات ١ - ٤ سورة الإخلاص] . وهذه السُّورَة يُقالُ لها : سُورَةَ الإخْلاص . وقد عَظَّمَ رَسُولُ الله ﷺ شَأْنَها ، ورَغَّبَ أُمَّتَه في تِلاوَتِها حتى جَعَلَها تَعْدِل ثُلُثَ القُرْآن من أجْل أنَّها شَاهِدَةٌ بتَنْزيه الله تعالى ، وعَدَم الشَّبَه والمِثْل له سُبْحانه . وسُمِّيَت « سُورَة

الإخْلاص »، لاشْتِمالِها على إخْلاصِ التَّوْحيد لله عن أنْ يَشُوبَه مَيْلٌ إلى تَشْبيهه بالخَلْق. وأمَّا الكاف التي في قَوْله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۚ﴾ فإنَّها زائِدَة. وقد تَقَرَّر أنَّ الكاف والمثل في كلام العَرَب أتيا للتَّشْبيه، فجَمَعَهما الله تعالى، ثم نَفَى بهما عنه ذلك.

فإذا ثَبَتَ إجْماعُ المسلمين على جَوازِ رواية هذه الأحاديث ونَقْلها، مع إجْماعِهم على أنَّها مَصْروفَة عن التَّشْبيه، لم يَبْق في تَعْظيم الله تعالى بذِكْرِها إلَّا نَفْي التَّعْطيل، لكون أعْداءِ المرسلين سَمَّوا رَبَّهم سبحانه أسْمَاءَ نَفَوْا فيها صِفاته العُلا. فقال قَوْمٌ من الكُفَّار: هو طَبيعَة، وقال آخرون منهم: هو عِلَّة، إلى غير ذلك من إلْحادِهم في أسْمائِه سُبْحانه. فقال رَسُولُ الله ﷺ هذه الأحاديثَ المشتملة على ذِكْر صِفاتِ الله العُلا، ونَقَلَها عنه أصْحابُه البَرَرَة، ثم نَقَلَها عنهم أئِمَّةُ المسلمين، حتى انتهت إلينا، وكلٌّ منهم يَرْويها بصِفَتها من غير تأْويلٍ لشيءٍ منها، مع عِلْمِنا أنَّهم كانوا يَعْتَقِدون أنَّ الله سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الآية ١١ سورة الشورى]، ففَهِمْنا من ذلك أنَّ الله تعالى أرادَ ـ بما نَطَقَ به رَسُولُه ﷺ من هذه الأحاديث، وتَناوَلَها عنه الصَّحابَة ـ رضي الله عنهم ـ وبَلَّغُوها لأُمَّته ـ أنْ يُغَصّ بها في حُلُوق الكافِرين، وأنْ يكون ذِكْرُها نَكْتًا في قُلُوبِ كلِّ ضَالٍّ مُعَطِّلٍ مُبْتَدِع يَقْفُو أثَرَ المُبْتَدِعَة من أهْلِ الطَّبائِع وعُبَّاد العِلَل. فلذلك وَصَفَ الله تعالى نفسه الكريمة بها في كِتابِه، ووَصَفَه رَسُولُ الله ﷺ أيضًا بما صَحَّ عنه وثَبَت.

فدَلَّ على أنَّ المُؤْمِن إذا اعْتَقَدَ أنَّ الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وأنَّه أحَدٌ صَمَدٌ، لم يَلِد ولم يُولَد، ولم يَكُن له كُفُوًا أحَد، كان ذِكْرُه لهذه الأحاديث تَمْكين الإثْبات، وشجًا في حُلُوق المُعَطِّلة. وقد قال الشَّافِعِيُّ، رحمه الله: «الإثْباتُ أمْكَن»، نَقَلَه الخَطَّابي.

ولم يَبْلُغْنا عن أَحَدٍ من الصَّحابَة والتَّابعين وتابِعيهم أنَّهم أوَّلُوا هذه الأحاديث .

والذي يَمْنَع من تأويلها إجْلالُ الله تعالى عن أنْ تُضْرَب له الأمْثال ، وأنَّه إذا نَزَل القُرْآنُ بصِفَةٍ من صِفاتِ الله تعالى ، كقَوْله سبحانه : ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الآية ١٠ سورة الفتح] ، فإنَّ نَفْس تِلاوَة هذا يَفْهَم منها السَّامِعُ المَعْنَى المُراد به ، وكذا قَوْلُه تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [الآية ٦٤ سورة المائدة] عند حكايته تعالى عن اليَهود نِسْبتهم إيَّاه إلى البُخْل ، فقال تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [الآية ٦٤ سورة المائدة] ، فإنَّ نَفْس تِلاوَة هذا مُبَيِّنَة للمَعْنَى المَقْصُود .

وأيضًا فإنَّ تأويل هذه الأحاديث يَحْتاجُ أن يَضْرب لله تعالى فيها المَثَل ، نحو قَوْلِهم في قَوْلِه تعالى : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [الآية ٥ سورة طه] : الاسْتِواءُ : الاسْتيلاء ، كقَوْلك « اسْتَوَى الأمير على البَلَد » . وأنْشَدُوا : « قد اسْتَوَى بِشْرٌ على العِراق » ، فلَزِمَهم تَشْبيه البارئ تعالى ببِشْر .

وأَهْلُ الإثْباتِ نَزَّهُوا جَلالَ الله عن أنْ يُشَبِّهوه بالأجْسام حَقيقةً ولا مَجازًا ، وعَلِمُوا ـ مع ذلك ـ أنَّ هذا النُّطْقَ يشتمل على كلماتٍ مُتداوَلَة بين الخالِق وخَلْقِه ، وتَحَرَّجُوا أنْ يقولوا مُشْتَرَكة ، لأنَّ الله تعالى لا شَريكَ له . ولذلك لم يتأوَّل السَّلَفُ شيئًا من أحادِيث الصِّفات ، مع عِلْمِنا قَطْعًا أنَّها عندهم مَصْروفَة عَمَّا يَسْبق إليه ظُنون الجُهَّال من مُشابَهَتِها لِصفاتِ المَخْلوقين .

وتأمَّلْ تَجِدِ الله تعالى لمَّا ذَكَرَ المَخْلُوقات المتولِّدَة من الذَّكَر و الأنْثَى في قَوْلِه سبحانه : ﴿جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ﴾ [الآية ١١ سورة الشورى] ، عَلِم سُبْحانُه ما يَخْطِر بقُلُوبِ الخَلْقِ فقال عَزَّ منْ قائِل : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ .

واعْلَم أنَّ السَّبَب في خُرُوجِ أكثر الطَّوائِف عن دِيانَة الإسْلام : أنَّ الفُرْسَ

كانت من سَعَةِ المُلْك ، وعُلُوِّ اليد على جَميعِ الأُمَم ، وجَلالَة الخَطَر في أنْفُسِها ، بحيث إنَّهم كانوا يُسَمُّون أنفسهم الأحْرار والأبْناء ، وكانوا يَعُدُّون سائر النَّاس عَبيدًا لهم . فلمَّا امْتُحِنُوا بزَوالِ الدَّولَة عنهم على أيْدي العَرَب ـ وكانتِ العَرَبُ عند الفُرْسِ أقَلَّ الأُمم خَطَرًا ـ تَعاظَمَهم الأمْرُ ، وتضاعَفَت لديهم المُصيبَة ـ وراموا كَيْدَ الإسْلام بالمُحارَبَة في أوْقاتٍ شَتَّى ، وفي كلِّ ذلك يُظْهِرُ الله تعالى الحَقّ .

وكان من قائميهم شُنْفاد وأشليس والمُقَلَّع وبابَك وغيرُهم ، وقَبْل هؤلاء رامَ ذلك عَمَّار ـ الملقب خَدَّاش ـ وأبو مُسْلِم السروح ، فرأوا أنَّ كَيْدَه على الحيلةَ أنْجَع ، فأظْهَرَ قَوْمٌ منهم الإسْلام ، واستَمالُوا أهْلَ التَّشَيُّع بإظْهار مَحَبَّة أهْلِ بَيْتِ رَسُولِ الله ﷺ واسْتِبْشاع ظُلْم عليّ بن أبي طالِب ﷺ ثم سَلَكُوا بهم مَسالِك شَتَّى حتى أخْرَجُوهم عن طَريقِ الهُدَىٰ .

فَقوْمٌ أدْخَلُوهم إلى القَوْلِ بأنَّ رَجلًا يُنتَظَر ، يُدْعَى المَهْدي ، عنده حَقيقَةُ الدِّين ، إذْ لا يَجُوزُ أن يُؤْخَذ الدِّينُ عن كُفَّارٍ ، إذْ نَسَبُوا أصْحاب رَسُولِ الله ﷺ إلى الكُفْر . وقَوْمٌ خَرَجُوا إلى القَوْلِ بادِّعاء النُّبُوَّة لقَوْم سَمَّوهم به . وقَوْمٌ سَلكوا بهم إلى القَوْل بالحُلُول ، وسُقُوط الشَّرائِع . وآخَرون تَلاعَبُوا بهم ، فأوْجَبُوا عليهم خمسين صَلاة في كُلِّ يَوْمٍ ولَيْلَة . وآخَرُون قالوا : بل هي سَبْع عشرة صَلاة ، في كلِّ صَلاةٍ خَمْس عشرة رَكْعَة . وهو قَوْلُ عبد الله ابن عَمْرو بن الحارث الكِنْدي قبل أن يصير خارِجِيًّا صُفْرِيًّا .

وقد أظْهَرَ عبدُ الله بن سَبأ الحِمْيَري اليَهُودي الإسْلامَ ليَكيدَ أهْلَه ، فكان هو أصْل إثارَة النَّاسِ على عُثْمان بن عَفَّان ﷺ . أحْرَقَ عليّ ﷺ منهم طَوائِفَ أعْلَنُوا بإلَهِيَّته . ومن هذه الأصُول حَدَثَتِ الإسْماعيلية والقَرامِطَة .

والحَقُّ الذي لا رَيْبَ فيه أنَّ دِينَ الله تعالى ظاهِرٌ لا باطِنٌ فيه ، وجَوْهَرٌ

لا سِرَّ تَحْتَه، وهو كلُّه لازِمٌ كُلَّ أَحَدٍ لا مُسامحةَ فيه. ولم يَكْتُم رَسُولُ الله ﷺ من الشَّرِيعَة ولا كلمة، ولا أَطْلَع أَخصَّ النَّاس به، من زَوْجة أو وَلَد عَمٍّ، على شيءٍ من الشَّرِيعَة كَتَمه عن الأَحْمَر والأَسْوَد ورُعاة الغَنَم. ولا كان عنده ﷺ سِرّ، ولا رَمْز، ولا باطِن غير ما دَعَا النَّاسَ كلَّهم إليه. ولو كَتَمَ شيئًا لما بَلَّغَ كما أُمِر، ومن قال هذا فهو كافِرٌ بإجماع الأمَّة.

وأَصْلُ كلِّ بِدْعَةٍ في الدِّين البُعْد عن كلام السَّلَف، والانْحِراف عن اعْتِقادِ الصَّدْر الأَوَّل؛ حتَّى بالَغَ القَدَري في القَدَر فجَعَلَ العَبْدَ خالِقًا لأفْعالِه، وبالَغَ الجَبْري في مُقابَلَته فسَلَبَ عنه الفِعْل والاخْتيار، وبالَغَ المُعَطِّل في التَّنْزيه فسَلَبَ عن الله تعالى صِفات الجَلال ونُعُوت الكَمال، وبالَغَ المُشَبِّه في مُقابَلَته فجَعَلَه كواحِدٍ من البَشَر، وبالَغَ المُرْجِئ في سَلْبِ العِقاب، وبالَغَ المُعْتَزِلي في التَّخْليدِ في العَذاب، وبالَغَ النَّاصِبي في دَفْعِ عليّ ﷺ عن الإمامَة، وبالَغَتِ الغُلاةُ حتَّى جَعَلُوه إلهًا، وبالَغَ السُّنِّي في تَقْديم أبي بكر ﷺ وبالَغَ الرَّافِضِي في تأْخِيره حتى كَفَّرَه.

ومَيْدانُ الظَّنِّ وَاسِعٌ، وحُكْمُ الوَهْم غالِبٌ، فتَعارَضَتِ الظُّنُونُ، وكَثُرَتِ الأَوْهامُ، وبَلَغَ كلُّ فَريقٍ في الشَّرِّ والعِنَادِ والبَغْي والفَسَادِ إلى أَقْصَى غايَة وأَبْعَد نِهايَة، وتَباغَضُوا وتَلاعَنُوا، واسْتَحَلُّوا الأَمْوالَ، واسْتَباحُوا الدِّماءَ، وانْتَصَرُوا بالدُّوَلِ، واسْتَعانُوا بالمُلُوك. فلو كان أَحَدُهم إذا بَالَغ في أَمْرٍ، نازَعَ الآخَرَ في القُرْبِ منه ـ فإنَّ الظَّنَّ لا يَبْعُد عن الظَّنِّ كثيرًا، ولا يَنْتَهي في المُنازَعَة إلى الطَّرَفِ الآخَر من طَرَفي التَّقابُل، لكنهم أَبَوْا إلَّا ما قَدَّمْنا ذِكْره من التَّدابُر والتَّقاطُع، ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [الآيتان ١١٨، ١١٩ سورة هود].

قائمةٌ بأسماءِ السَّادةِ المشارِكِينَ بالأبحاثِ
في الملتقى العالَمي الخامس لخرِّيجي الأزهر:
«الإمام أبو الحسن الأشعريّ إمام أهل السُّنَّة والجماعة»

١ ـ **الإمام الأكبر أ.د. أحمد الطَّيِّب**، شيخ الأزهر الشريف.

٢ ـ **أ.د. إبراهيم محمد زين**، أستاذ التعليم العالي، في العلوم الإسلامية، سوداني مقيم بماليزيا. رقم الهاتف: ٠٠٦٠١٢٢٢١٨٠٦٧، عنوان البريد الإلكتروني: dribrahimz@yahoo.com

٣ ـ **د. أبو بكر أحمد المليباري**، رئيس جامعة مركز الثقافة السنية الإسلامية، بالهند: فاكس: ٠٠٩١٤٩٥٢٨٠١٨٣١، العنوان الإلكتروني: jamiamarkaz@gmail.com

٤ ـ **أ.د. أبو لُبابة الطاهر صالح حسين**، الرئيس السابق لجامعة الزيتونة بتونس، وأستاذ التعليم العالي، في الحديث وعلومه، بالإمارات.

٥ ـ **أ.د. أبو يَعرُبَ المرزوقي**، مُفكِّر وأستاذ التّعليم العالي في الفلسفة، تونس. رقم الهاتف: ٠٠٢١٦٢٠٢٠٢٣٥٥ ، وعنوان البريد الإلكتروني: abouyaareb@yahoo.com

٦ ـ **أ.د. أحمد حسن فرحات**، أستاذ التعليم العالي في العلوم الإسلامية، سوري مقيم بالإمارات. الهاتف: ٠٠٩٧١٥٠٦١٩٨٤٤٥ ، عنوان البريد الإلكتروني: fahmed37@hotmail.com

٧ ـ **أ.د. أحمد خان**، كاتب وباحث من باكستان. رقم هاتف المنزل: ٠٠٩٢٥١٢٦١٤١٧٢، ورقم الجوال: ٠٠٩٢٣٠٦٣٩٠٥١١٢، وعنوان البريد الإلكتروني: himayahmss@yahoo.com

٨ ـ أ.د. **أحمد عجيبة**، عميد كلية أصول الدين بطنطا، والأمين العام للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة.

٩ ـ أ. **أندريا تَرَنْتِيني**، أمين مكتبة المستشرق ليون كايتاني، بروما، إيطاليا. عنوان البريد الإلكتروني: andrea.trentini@tin.it

١٠ ـ أ.د. **أيمن شَبَانة**، محاضر في الدراسات الإسلامية، بجامعة تنيسي، أمريكا. عنوان البريد الإلكتروني: edu.ucla@ashabana

١١ ـ أ.د. **بَشَّار عَوَّاد معروف**، مُؤرِّخٌ ومُحدِّثٌ وأستاذُ التعليم العالي في علوم الحديث، العراق، الأردن. رقم الهاتف: ٠٠٩٦٢٧٧٧٦٨١٥٠٧، وعنوان البريد الإلكتروني: Bmarouf@rhc.jo

١٢ ـ د. **حَسَّان فِلِمْبَان** ـ رحمه اللَّه ـ أستاذ أصول الفقه بجامعة الملك عبد العزيز بجُدَّة.

١٣ ـ أ.د. **حسن الشافعي**، رئيس مجمع اللغة العربية، وعضو هيئة كبار العلماء.

١٤ ـ أ.د. **حسن الوَرَاجْلي**، أستاذ التعليم العالي المتفرغ في الأدب العربي، المغرب. رقم الجوال :٠٠٢١٢٦٦٥٤٠٥٢٦٧، رقم هاتف المنزل: ٠٠٢١٢٥٣٩٩٧٨٩٧٠، عنوان البريد الإلكتروني: alwaragli@hotmail.com

١٥ ـ أ.د. **حسن محرم الحويني**، أستاذ علم الكلام والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، القاهرة.

١٦ ـ أ.د. **رجب محمود خضر سعيد**، أستاذ العقيدة والفلسفة، بجامعة الأزهر.

١٧ ـ أ.د. **رضوان السيد**، أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. رقم الهاتف: ٠٠٩٦١٣٢٠٢٢٨

١٨ ـ أ. **سعيد فُودَة**، باحثٌ سوريٌّ، مُقيمٌ بالأردُن. عنوان البريد الإلكتروني: saeedfodeh@yahoo.com

١٩ ـ **د. سَلْمان الحسيني النَّدْوِيّ**، رئيس جامعة الإمام أحمد بن عرفان الشهيد، لكهنو، الهند. عنوان البريد الإلكتروني : salmannadwi@hotmail.com

٢٠ ـ **أ.د. سيد باغَجْوان**، عضو هيئة التدريس بجامعة سُلْجوق، تركيا. عنوان البريد الإلكتروني: bahcivans@hotmail.com

٢١ ـ **أ.د. السَّيِّد ولْد أبّاه**، كاتب وأستاذ التعليم العالي في الفلسفة، موريتانيا. رقم الهاتف: ٠٠٢٢٢٦٨٨٦٥٩٧ أو: ٠٠٢٢٢٦٣٠٢٥٢١، وعنوان البريد الإلكتروني : seyid5@hotmail.com

٢٢ ـ **أ.د. الشَّريف حاتِم بن عَارِف العَوْني**، أستاذ الحديث وعلومه بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة. رقم الهاتف: ٠٠٢١١٢٥٠٤٥١٨٢١٦، وعنوان البريد الإلكتروني : alsharif100@gmail.com

٢٣ ـ **د. عبد الحكيم الأنيس**، كبير الباحثين في دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، الإمارات. الهاتف: ٠٠٩٧١٥٠٤٥٠٣٣٨٥، وعنوان البريد الإلكتروني : nagm_120@hotmail.com

٢٤ ـ **أ.د. عبد الرحمن المراكبي**، وكيل كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، بالمنوفية .

٢٥ ـ **أ.د. عبد الرزاق قَسُّوم**، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الجزائر، ورئيس جمعية العلماء المسلمين، الجزائر. رقم الهاتف:٠٠٢١٣٦٦١٥٢١٢٧١، عنوان البريد الإلكتروني: abguessoum@yahoo.fr

٢٦ ـ **أ.د. عبد الشافي محمد عبد اللطيف**، أستاذ متفرِّغ بكلية اللُّغة العربية بجامعة الأزهر، القاهرة.

٢٧ ـ **أ.د. عبد العزيز سيف النصر**، أستاذ علم الكلام والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر، القاهرة.

٢٨ ـ أ.د. **عبد الكبير العلوي المدغري**، وزير الأوقاف المغربي السابق، ومدير عام وكالة بيت مال القدس بالرباط. عنوان البريد الإلكتروني contact@bautnalalqods.org

٢٩ ـ أ.د. **عبد الله بن بيّة**، من كبار علماء موريتانيا (شنقيط)، أستاذ التعليم العالي بجُدَّة. رقم الهاتف: ٠٠٩٦٦٢٦٢٠٨٥٠٤، ورقم الفاكس: ٠٠٩٦٦٢٦٢٥١٧٤٢.

٣٠ ـ أ.د. **عبد المجيد الصُّغَيّر**، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي، بجامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب. رقم الهاتف: ٠٠٣٣٦٦٢٥٨٣٢٣٣ ، وعنوان البريد الإلكتروني : abdelmajidn@yahoo.com

٣١ ـ أ.د. **عبد المجيد النجار**، كاتب وأستاذ التعليم العالي في علم الكلام، تونس.

٣٢ ـ د. **العربي بِشري**، أستاذ التعليم العالي، متخصِّص في علم أصول الفقه، فرنسا. رقم الهاتف: ٠٠٣٣٦٨٢٤١٣٠٨٨، عنوان البريد الإلكتروني: iesh58@googlemail.com

٣٣ ـ أ.د. **عمَّار الطالبي**، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الجزائر، ورئيس جمعية العلماء المسلمين السابق. بالجزائر. رقم الهاتف: ٠٠٢١٣٧٧٣٢٠٣٠٥٢، وعنوان البريد الإلكتروني : info.bassair@gmail.com

٣٤ ـ د. **عمر عبد الله كامل**، باحث أزهري من جُدَّة، المملكة العربية السعودية.

٣٥ ـ أ.د. **فتحي أحمد عبد الرازق جلال**، أستاذ علم الكلام والفلسفة بكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر، القاهرة.

٣٦ ـ أ.د. **قاسم عليّ سَعْد**، أستاذ التعليم العالي في الحديث وعلومه، من لبنان، المدرس بجامعة الشارقة. رقم الهاتف: ٠٠٩٧١٥٠٨٧٨٠٨١٩، وعنوان البريد الإلكتروني : kassemas@sharjah.ac.ae

٣٧ ـ أ. **الشيخ مجد مكي**، من علماء سوريا، مُقيمٌ في قطر. ٠٠٩٧٤٦٦٢٣١٣٣٢٨، عنوان البريد الإلكتروني : majdmakki@gmail.com

٣٨ ـ أ.د. **محمد إدير مَشْنان**، أستاذ بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر. الهاتف: ٠٠٢١٣٥٥٥٨١٦٥٨٠، عنوان البريد الإلكتروني: dr mechenene@yahoo.r

٣٩ ـ أ.د. **محمد الرَّاوَنْدِيّ**، أستاذ التعليم العالي في علوم الحديث، وعضو المجلس العلمي الأعلى بالمغرب. رقم الهاتف: ٠٠٢١٢٦٦١٥٣٧٥٢٦.

٤٠ ـ أ.د. **محمد السُّليماني**، أستاذ العلوم الإسلامية، إيطاليا. عنوان البريد الإلكتروني esliroma@hotmail.com

٤١ ـ أ.د. **محمد الطاهر المِيساوي**، أستاذ التعليم العالي، تونسي مقيم بماليزيا. رقم الهاتف: ٠٠٦٠١٢٢٢١٨٠٦٧، عنوان البريد الإلكتروني: mmesawi@hotmail.com

٤٢ ـ أ.د. **محمد ربيع محمد جوهري رفاعي**، العميد السابق لكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر.

٤٣ ـ أ.د. **محمد سعيد رمضان البُوطِي** - رحمه الله - من علماء سوريا.

٤٤ ـ أ.د. **محمد سَليم العَوَّا**، كاتب ومفكر ومحامٍ مصري.

٤٥ ـ أ. **الشيخ محمد صالح الغَرْسِيّ**، مدير مدرسة الفلاح الشرعية، وأستاذ الدراسات العليا فيها ، الهاتف : ٠٠٩٠٥٣٩٧٤٠٤٤٦٧، وعنوان البريد الإلكتروني : muhammedsalihekinci@hotmail.com

٤٦ ـ أ.د. **محمد عبد الستار نَصَّار** -رحمه اللَّه- أستاذ بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

٤٧ ـ أ.د. **محمد عبد الغني شامة**، أستاذ الدراسات الإسلامية باللغة الألمانية، بكلية اللغات والترجمة، بجامعة الأزهر.

٤٨ ـ أ. **الشيخ محمد عُزَيْر شمس**، من علماء الهند، مقيمٌ في مكَّة. رقم الهاتف: ٠٠٩٦٦٥٠٠٤٠٩٧٤٩، وعنوان البريد الإلكتروني: ozair_shams@rediffmail.com

٤٩ ـ أ.د. **محمد كمال الدين إمام**، كاتب وأستاذ الشريعة والمقاصد بجامعة الإسكندرية.

٥٠ ـ د. **مرزوق أولاد عبد الله**، باحثٌ في الجامعةِ الحرَّة الحكوميَّة بأمستردام، هُولَندا. رقم الهاتف: ٠٠٣١٦٤٣٨٨٣١٩١، عنوان البريد الإلكتروني: marzouk_aa@hotmail.com

٥١ ـ أ.د. **مصطفى بن حمزة**، من كبار علماء المغرب، ورئيس المجلس العلمي بوُجْدَة. رقم الهاتف: ٠٠٢١٢٦٦٢٠٥٦٧٢٨، عنوان البريد الإلكتروني: sarrouti@gmail.com

٥٢ ـ أ.د. **نجاح محمود الغُنَيمي**، أستاذ علم الكلام والفلسفة، بجامعة الأزهر.

٥٣ ـ أ. **يوسف حنانَة**، باحث مغربي مُتخصِّصٌ في عقائد أهل السُّنَّة والجماعة.
عنوان البريد الإلكتروني: hnanayoussef@yahoo.fr

الفهرس التفصيلي لموضوعات الجزء الرابع

المطلب الثالث: مراعاة يقينية أخبار الآحاد وظنيتها عند المحدثين، في احتجاجهم بها في العقائد والأحكام ١٠٩

الأشعرية في فكر المستشرقين، لمحمد شامة ٤٢٧

* * *

تَمّتْ فَهرسةُ الجزءِ الرابع بعنايةِ

ياسر محمَّد عبد الرحمن، ومعاوَنة مصطفى عفّان

الباحثَين بمشْيَخة الأزهرِ الشريفِ،

وناصر محمَّد يَحْيَى

الباحث بالرّابطةِ العالَميةِ لخرّيجي الأزهرِ الشّريف.